Grundzüge

der

praktischen Philosophie

Dictate aus den Vorlesungen

von

Hermann Lotze

Leipzig
Verlag von S. Hirzel
1882

Inhalt.

Die Dictate sind im Nachstehenden in der Fassung zum Abdruck gebracht, welche ihnen im Sommer-Semester 1880 von Lotze gegeben worden ist.

Erstes Kapitel.

Von den Principien.

§ 1.

Der Mangel an Uebereinstimmung zwischen Verdienst und Glück, das Mißlingen unserer Entwürfe, die Reue und Selbstverurtheilung unserer Fehler begründen das Verlangen einer sicheren Beantwortung der Frage: wie sollen wir handeln?

Die praktische Philosophie, die dies versucht, würde daher (in weiter Ausdehnung) die Wahl unserer Zwecke, die Mittel zu ihrer Ausführung und die Regeln zur Anwendung dieser Mittel berücksichtigen müssen. Jedoch mit zwei Einschränkungen. Zuerst versteht sich von selbst, daß jede wissenschaftliche Theorie immer bloß allgemeine Sätze aufstellen kann, dagegen die Anpassung derselben an die unendlich verschiedenen Eigenthümlichkeiten der Einzelfälle einem nicht weiter durch Lehren zu lenkenden Tacte überlassen muß. Zweitens aber sprechen wir als eine Voraussetzung, die auf unserer gegenwärtigen Culturstufe als zugestanden angesehen werden darf, die Ueberzeugung aus, daß das natürliche und keineswegs tadelhafte Streben nach Glück nicht unsere einzige Richtschnur sein darf, sondern daß es nur soweit zulässig ist, als es allgemeinen verpflichtenden Geboten oder sittlichen Idealen entspricht. — Diese letzteren aufzusuchen, wird daher die erste Aufgabe unserer Disciplin sein.

§ 2.

Um diese allgemeinen verpflichtenden Grundsätze zu finden, könnten wir die beiden Wege einschlagen, die man zum Beweise

eines theoretischen Satzes zu benutzen pflegt. Da nämlich jeder dieser Grundsätze die Gestalt haben würde 'der Mensch soll unbedingt diese oder jene Form seines Handelns befolgen', so könnten wir entweder das Subject dieses Satzes, den Begriff des Menschen, oder das Prädicat, den Begriff einer bestimmten Form des Handelns, analysiren, um in dem einen oder in dem anderen den Grund zu finden, warum beide zusammengehören, also jener Satz richtig ist.

§ 3.

Der erste Weg ist vielfach, namentlich im Alterthum, eingeschlagen worden. Man hat gemeint, man habe nur die Natur des Menschen zu erkennen und zu definiren, so werde man daraus finden, welcher Kreis von Pflichten ihm obliege. Das letzte Ziel aller Sittlichkeit wurde dann darein gesetzt, entweder überhaupt nur der Natur (des Menschen) angemessen zu leben (naturae convenienter vivere), oder darein, daß man jede natürliche Fähigkeit zur höchsten Vollkommenheit ausbilde und in ausgedehntem Umfange ausübe.

Hiergegen ist Folgendes zu bemerken. Eine bloß empirische Betrachtung des Menschen kann Nichts weiter liefern, als seinen naturgeschichtlichen Begriff, d. h. die Definition dessen, was er körperlich und geistig ist, und deßwegen ausrichten kann. Unter diesen letzteren Möglichkeiten ist aber offenbar das Verkehrte und Schlechte ebenso inbegriffen, als das Vernünftige und Gute. Was daher der Mensch thun soll, würde man aus diesem Begriffe gar nicht ableiten können, wenn man ihn nicht stillschweigend schon verbessert hätte; nämlich so, daß er eben nicht mehr bloß die thatsächliche Natur des Menschen, sondern zugleich seine Bestimmung enthält, die sich gar nicht mit beobachten, sondern eben bloß auf Grund einer hierbei nicht namhaft gemachten und aus anderen Quellen fließenden sittlichen Ueberzeugung feststellen läßt. Denn derjenige Satz, den man allenfalls noch als Grund für jene Ansicht

anführt (nämlich es verstehe sich von selbst, daß es die Pflicht jedes Wesens sei, durch seine Handlungen seinem eigenen Begriffe möglichst adäquat zu sein), versteht sich keineswegs von selbst; denn als theoretischer Satz enthält er bloß die Wahrheit, daß Alles, was dem eigenen Begriffe zuwider sein würde, auch die Existenz des Wesens gefährden würde; dagegen als praktischer Lehrsatz würde er nur gelten, wenn vorher der allgemeinere Satz gölte, Selbsterhaltung sei die erste und höchste sittliche Pflicht. Ein solcher Satz aber würde mindestens nicht zweifellos sein. Denn ganze Zeitalter haben mit gleicher Ueberzeugung genau den entgegengesetzten Satz aufgestellt und es für die höchste sittliche Pflicht gehalten, nicht bloß allen Antrieben der Natur, der geistigen sowohl als der körperlichen, entgegen zu arbeiten, weil sie alle bloß zum Bösen verlockten, sondern auch überhaupt jeden Trieb der Selbsterhaltung aufzugeben und die individuelle Sonderexistenz, die ein Wesen als Exemplar einer Gattung hat, völlig dem Versinken in eine unendliche, alle Einzelheiten verneinende und umfassende Substanz aufzuopfern.

Außerdem führt diese ganze Auffassung dazu, die letzten sittlichen Ideale als nur für den Menschen gültig anzusehen, da ja natürlich jedes anders geartete Wesen wieder in seinem, anders gearteten Begriffe die Regeln seines Handelns finden würde. Dies ist nur richtig für die speciellen Handlungen, die nicht ohne Rücksicht auf die bestimmten Bedingungen denkbar sind, unter denen sich ein Wesen befindet. Dagegen würde unsere ganze sittliche Ueberzeugung empfindlichen Schaden erleiden, wenn auch die höchsten Ideale, die wir suchen, für verschiedene zum Handeln fähige Wesen verschieden wären, wenn also z. B. für Gott und Engel das nicht gut oder heilig wäre, was uns gut und heilig ist.

§ 4.

Den Mangel dieser Ansicht haben idealistische Denkweisen zu ergänzen gesucht, indem sie die höchste Idee, die im Ganzen der Welt sich zu realisiren sucht, angeben zu können glaubten,

1*

hieraus die Stelle ableiteten, die in dem Zusammenhange der Welt dem Menschen zukommt, und daraus endlich die Handlungsweisen bestimmten, durch die er an seinem Theile zur Verwirklichung dieses höchsten Zweckes beizutragen hat. Allein, wie wir auch einen höchsten Weltzweck in lebendigen Ahnungen des Gemüths glauben können zu erfassen, so wird doch Niemand behaupten, einen so erschöpfenden und genauen Begriff desselben zu besitzen, daß daraus eine sichere Ableitung der Pflichten des Menschen möglich wäre. Unsere sittlichen Ueberzeugungen würden daher auf diesem Wege in eine gefährliche Abhängigkeit von einer metaphysischen Weisheit gebracht, die weder Jedermann zugänglich, noch an sich unzweifelhaft ist. Es ist aber klar, daß gerade diese Ueberzeugungen jedem zum Handeln überhaupt berufenen Menschen nicht nur unmittelbar klar, sondern auch vollständig gewiß sein müssen. Andererseits würde diese Art der Betrachtung jene Idee, die in aller Welt sich verwirklicht, doch nur als ein Schicksal darstellen, dem wir gar nicht entgehen können. Daß wir dagegen außerdem noch eine sittliche Verpflichtung haben sollten, selbst — durch unser Handeln — zu ihrer Verwirklichung beizutragen, verstände sich bloß dann von selbst, wenn diese Idee das enthielte, was nicht nur an sich, sondern auch für uns einen unbedingten Werth hätte; und das heißt mit anderen Worten: wenn die Handlungsweisen, die wir aus diesem Zweck abgeleitet hätten, auch an sich und ohne diese Ableitung eine absolute uns verpflichtende Würde besäßen.

§ 5.

Die Versuche sind also gescheitert, aus dem Begriffe des Menschen die verpflichtenden Gebote für sein Handeln zu entwickeln. Der zweite Weg bleibt übrig, nämlich der einer Analyse des Handelns. Und zwar müßte diese den Zweck haben diejenigen Formen des Handelns zu bestimmen, denen dieser zuletzt gesuchte unmittelbar klare und absolute Werth eigen ist.

Die erste dieser Ansichten ist die bekannte des Eudämonismus:

Jedes Handeln gehe von Natur auf einen Zweck; es müsse daher ein solcher Zweck von unbedingtem Werthe gesucht werden, der nicht bloß Mittel für einen andern Zweck ist. Ein solcher sei nur die Lust, diesen Ausdruck in seiner weitesten und eben deßwegen nicht verächtlichen Bedeutung genommen. Denn bei ihr allein werde die Wiederholung der Frage, warum gerade sie und nicht ihr Gegentheil, die Unlust, erstrebt werden solle, zur völligen Absurdität. Sie allein bilde also den unbedingt sich selbst bejahenden Zweck alles Handelns.

Es ist nun richtig, daß in gewissen Grenzen, die man aber nicht übertreiben muß, die Menschen in Bezug auf Lust und Unlust verschieden organisirt sind, und daß ferner, um eine möglichst dauernde, vielseitige und vollkommene Lust zu erreichen, eine große Menge Regeln der Klugheit nöthig sein würden, die nicht von selber aus dem Begriff der Lust, sondern nur aus vielfältigen Lebenserfahrungen fließen könnten. Allein diese beiden Umstände würden dennoch nicht hindern, die Lust als Princip anzuerkennen. Denn in Bezug auf die eigentlich moralischen Verpflichtungen im Einzelnen ist die Verschiedenheit der menschlichen Ueberzeugungen kaum geringer, als in Bezug auf die Empfänglichkeit für Lust und Unlust. Andererseits ist noch kein einheitliches Princip der Sittlichkeit gefunden worden, aus welchem die bestimmten einzelnen Pflichten durch eine Reihe von Deductionen hätten abgeleitet werden können, unter das Princip also nicht von der Erfahrung bloß, sondern eben von der wissenschaftlichen Bearbeitung des Princips gebracht würden. Allein Eins bleibt übrig: wir können uns niemals dem unbefangenen Urtheil unseres Gewissens entziehen, welches behauptet, daß alles Streben nach Lust zwar natürlich und an sich nicht tadelhaft sei, dagegen auch jedes moralischen Werthes völlig entbehre. Nur sobald wir annehmen wollten, daß das Gewissen hierin Unrecht habe und daß es etwas der Art gar nicht gäbe, was wir sittliche Würde nennen, würden wir mit dem Princip des Eudämonismus uns begnügen können.

§ 6.

Eine völlig entgegengesetzte *rigoristische* Ansicht (*Kant*) will weder von absoluten Zwecken, noch von der Lust als Zweck wissen und behauptet, ein sittliches Gebot, das um seiner *Würde* willen nothwendig für *alle* Menschen und für *alle* gleichartigen Anwendungsfälle gelten, also *allgemein* sein müsse, könne nur die *Form des Handelns* bestimmen, ohne alle Rücksicht auf die *Objecte* oder die *Zwecke*, auf die es sich bezieht. So entstand Kant's Formel: 'Du sollst so handeln, daß die Maxime deines Handelns sich zur allgemeinen Gesetzgebung eignet.'

Aber hierdurch wird die Entscheidung über Recht oder Unrecht in einem einzelnen Falle, wo wir zum Handeln genöthigt sind, wieder von einer sehr schwierigen Ueberlegung und Berechnung der Folgen abhängig gemacht, die der von uns hier gewählte Grundsatz für den ganzen Zusammenhang der Welt haben würde. Andererseits wird nicht gesagt, welche Maxime sich eigentlich zur allgemeinen Gesetzgebung *nicht* eignen würde. So lange es ganz gleichgültig ist, was dabei *herauskommt*, kann in der That jeder sittliche und unsittliche, vernünftige und unvernünftige Grundsatz *allgemein* durchgeführt werden. Dies war offenbar Kant's Meinung *nicht*; sondern natürlich sollten die befolgten Maximen, wenn sie als allgemeine Gesetze betrachtet würden, zu einem vernünftigen Zustande, zu einem Wohlsein der Menschheit, überhaupt zur Herbeiführung eines *Gutes* dienen; und die Rücksicht auf einen *Zweck* ist folglich durch diese Formel nicht wirklich beseitigt worden.

§ 7.

Wird man nun auf diese Weise sogleich wieder auf einen *Zweck* verwiesen, so pflegt man nun weiter zu behaupten, nicht die *Lust* sei dieser Zweck, sondern das *an sich höchste Gut*, welches so werthvoll sei, daß es sich von selbst verstehe, es als

die verpflichtende Macht über alle unsere Handlungen anzusehen. Man giebt dabei zu, daß dann aus diesen Handlungen Lust als ein Nebenerzeugniß fließe, das auch fehlen könne, ohne daß jenes Gut aufhörte Gut zu sein. — Diese Auffassung beruht auf edlen Beweggründen, aber auf einem logischen Irrthum. Es giebt viele Ausdrücke der Sprache, durch die wir eine Eigenschaft, die einem Gegenstand an sich zukommt, zu bezeichnen glauben, während sie in Wahrheit Prädicate sind, die ihm nur in Beziehung zu einem zweiten Beziehungspunkte zukommen. So ist nützlich und schädlich keine Eigenschaft, die den Dingen an sich zukäme; diese sind immer nur was sie sind, und erwerben solche Prädicate erst durch Beziehung auf einen meistentheils ihnen selbst ganz gleichgültigen Zweck. Der Begriff des Guten ist viel vornehmer, verhält sich aber formell gerade so. Es ist gar nicht mehr zu sagen, worin denn der Werth oder die Güte eines Gutes oder eines Guten dann noch bestehen sollte, wenn man sich das so Bezeichnete außer aller Beziehung zu einem Geiste denkt, der daran Freude haben könnte. Nehmen wir an, in der ganzen Welt gäbe es gar Niemanden, der überhaupt Lust oder Unlust über irgend etwas empfinden könnte, so wüßte man gar nicht, zu welchem Ende in dieser Welt etwas geschehen sollte, und noch weniger, in wiefern eine Handlung besser sein sollte als irgend eine andere, da ja jeder neue Zustand b, der durch eine Handlung erzeugt würde, aller Welt ebenso gleichgültig sein würde, wie der frühere a, den sie verändert hat. — Mit Einem Worte: es giebt gar keinen Werth oder Unwerth, der an sich einem Dinge zukommen könnte; beide existiren bloß in Gestalt von Lust und Unlust, die ein gefühlsfähiger Geist erfährt.

§ 8.

Das Widerstreben, die Lust in so nahe Beziehung zu dem Princip der praktischen Philosophie zu setzen, beruht darauf, daß wir von ihr nur im Allgemeinen sprechen; dann freilich läßt

sich aus ihrem Begriffe nichts herauslesen, als die egoistische Befriedigung, welche der genießende Geist im Augenblick des Genusses erfährt. Allein es kann gar keinen wirklichen Zustand der Seele geben, der in einer bloßen namenlosen Lust bestände. Ebenso wie wir nicht ‘Farbe-im-Allgemeinen’, sondern nur entweder Roth oder Grün ꝛc. sehen können, ebenso kann es keinen Lustzustand geben, der nicht sein ganz besonderes Colorit hätte. Es ist also in jedem Genuß ein bestimmt charakterisirter Inhalt vorhanden, der ihn von anderen Genüssen unterscheidet; und die Lust selbst ist nicht allein ein Wohlsein des genießenden Geistes, sondern zugleich eine Anerkennung der objectiven Schönheit, Vortrefflichkeit oder Güte dessen, was zu ihr Veranlassung giebt. Es ist richtig und bleibt dabei, daß, abgesehen von dem Gefühl des angeregten Geistes, kein solcher Werth objectiv in den Dingen und in ihren Verhältnissen schon vorhanden ist. Aber der genießende Geist läßt sich gleichsam als das Mittel auffassen, durch dessen Mitwirkung der in den Dingen vorbereitete Werth zu der wirklichen Existenz kommt, die er freilich nicht anders als in diesem Augenblicke des wirklichen Genossenwerdens besitzt. Oder ohne Gleichniß gesprochen: der Lust empfindende Geist bringt doch nicht aus sich selbst die unterscheidenden Charaktere der verschiedenen Lustgefühle hervor. Daß er z. B. in einem Mollaccord eine andere Art der Schönheit findet, als in dem Duraccord, das ist nicht sein Werk; vielmehr, obgleich alle diese Werthe nur in seinem Gefühle Wirklichkeit haben, so stehen ihm doch seine eigenen Gefühle als ein System mannigfaltiger Glieder gegenüber, deren jedes seinen besonderen Charakter und seinen besonderen Werth hat, ohne daß der Geist im Stande ist, diese Vertheilung zu ändern.

Das ist nun der Ausgangspunkt, den wir benutzen können. Wir erkennen an, daß es mancherlei Verhältnisse der Dinge und der Ereignisse giebt, denen ein eigener Werth und Unwerth insofern zukommt, als sie zwar überhaupt bloß in unserem Gefühl beide erlangen, dann aber unabhängig von unserer Willkür, so daß auf

einige ein unmittelbares nicht abzuänderndes Urtheil des Wohlgefallens oder der Billigung, auf andere eins des Mißfallens oder der Mißbilligung fällt, und daß endlich auch nach einem gleich unmittelbaren Ausspruch unseres Gefühls bestimmte Gradunterschiede dieser Werthe feststehen.

§ 9.

Ganz einfach ausgedrückt, kommen wir daher darauf zurück, daß wir nur von unserem Gewissen die Aussprüche erwarten können, welche uns die allgemeinsten sittlichen Grundsätze festsetzen. Es wird auch Niemand bezweifeln, daß keine Theorie uns jemals von anderen Verpflichtungen überzeugen wird, denen diese Zustimmung des Gewissens fehlte. Das Geschäft der Speculation besteht daher hier gar nicht sowohl in der Erfindung dieser höchsten Grundsätze, sondern vielmehr theils in ihrer Anwendung auf die mannigfaltigen Umstände des Lebens, theils in ihrer Verknüpfung mit unserer theoretischen Weltansicht. Beide Aufgaben aber, sowohl die erste praktische, als die zweite bloß theoretische, können erst begonnen werden, nachdem man jene Grundsätze zweifellos besitzt. Bei ihrer Auffindung durch die Aussprüche des Gewissens kann es daher zwar einen gewissen äußerlichen Leitfaden geben; dagegen muß man sie nehmen, wie sie gegeben werden; als viele z. B., wenn sie sich auf Einen Grundsatz nicht reduciren lassen. Keinesfalls aber darf man bloß um der Einheit eines Princips willen den unmittelbaren Gehalt dieser Aussprüche verfälschen. Fände sich ein einziges Princip, so würde bloß ein theoretisches Bedürfniß unserer Vernunft etwas mehr befriedigt; die sittlichen Grundsätze dagegen würden dadurch an Verbindlichkeit Nichts gewinnen.

Zweites Kapitel.

Die Grundsätze des Handelns.

§ 10.

Der erwähnte Leitfaden kann darin bestehen, daß wir nach den unterscheidenden Charakteren fragen, die überhaupt den Begriff des Handelns bestimmen, und dann zusehen, welche Formen des Verfahrens in Bezug auf jeden dieser Charaktere das Gewissen löblich oder tadelnswerth findet. Es wird hierbei noch dahingestellt, ob und wie es in menschlicher Macht steht, diese idealen Verfahrungsweisen zu verwirklichen. Wir folgen hier zunächst unserer Gewohnheit im Leben, die auch solche Unvollkommenheiten des Handelns, welche der Mensch nicht kurzweg ändern kann, dennoch als Unvollkommenheiten mißbilligt, ohne sie freilich zum Gegenstande einer Strafe zu machen. Für diesen unsern Zweck reicht es hin, Handlung von einer bloßen Wirkung dadurch zu unterscheiden, daß sie stets von einem Bewußtsein ihres nächsten Erfolges ausgeht, und daß die Verwirklichung dieses Erfolges nicht eine mechanische Folge jener bloßen Vorstellung, sondern der Wahl zwischen Motiven ist; nämlich zwischen solchen Gefühlen, durch welche im Bewußtsein der Werth oder Unwerth der vorgestellten Handlung repräsentirt wird.

§ 11.

In Bezug nun auf das Verhalten zu diesen Motiven verlangt zuerst das Gewissen, daß man überhaupt für sie reizbar sein solle, so daß nicht bloß verstandesmäßig Werth oder Unwerth anerkannt, sondern auch in wirklichen Gefühlen der Billigung und Mißbilligung zum Entscheidungsgrund für das Handeln werde. Wärme des Herzens ist daher allein löblich und jede Gleich=

gültigkeit zu tadeln; nicht bloß die, welche aus Stumpfsinn oder Blasirtheit hervorgeht, sondern auch die maschinenmäßige Pflichttreue, die man zuweilen mit Ablehnung jedes Gemüthsantheils als die eigentliche Sittlichkeit gepriesen hat.

An dieser Reizbarkeit des Gemüths werden dreierlei nähere Bestimmungen noch besonders erwähnt werden können.

Zuerst wird natürlich die Intensität derselben ihren Werth erhöhen, so wie jede Größe den Werth dessen, was sie mißt. Dann aber wird auch eine Extensität, nämlich eine Allseitigkeit oder Vielseitigkeit der Empfänglichkeit für alle Werthe zu verlangen sein, und jede Einseitigkeit, sowohl der ausschließende Fanatismus für das an sich Große, wie die ausschließende Liebhaberei und Genügsamkeit am Unbedeutenden, ist tadelhaft. Das dritte wird die richtige Abmessung des Interesses sein, das wir den verschiedenen Werthen zuwenden. Man muß das Ernsthafte ernst und das Unbedeutende, obwohl man darauf eingeht, doch nur nebenher behandeln.

§ 12.

Es gehört zweitens zum Handeln, daß es eben nicht bei der bloßen Gemüthsstimmung bleibt, sondern etwas in der Welt verwirklicht wird; und hier sagt uns nun das Gewissen: 'Du sollst überhaupt handeln', worunter zu verstehen ist, daß wir auch nicht bloß abwarten sollen, bis uns äußere Gelegenheiten zum Handeln nöthigen; sondern von selbst sollen wir uns einen Beruf suchen, in welchem wir das, was unsere Phantasie uns vorzeichnet, zu realisiren streben.

Nun können aber künftige Handlungen dreifach vorgestellt werden. Zuerst als mögliche; und hier ermahnt uns das Gewissen, von dem Möglichen so viel, als uns möglich ist, zu verwirklichen, aber niemals das, was an sich unmöglich ist, zu begehren oder zu versuchen. Andere Handlungen können um eines Zweckes willen als nothwendige Mittel vorgestellt werden; dann ist es

nicht löblich, zwar den Zweck zu wünschen, aber die gleichgültigen, mühsamen und prosaischen Mittel sentimental zu scheuen. Wenn endlich drittens eine Handlung an sich selbst als geboten und nothwendig erscheint, so würde verdammlich eine Handlungsweise sein, welche im Widerspruch mit dieser Ueberzeugung wäre.

§ 13.

Es kann drittens nicht bloß 'überhaupt gehandelt' werden, sondern jede That hat ihren Inhalt. Man muß nun eigentlich nicht sagen, daß unsere Handlung jemals durch ein empirisches Object bestimmt werde — was vielmehr an sich unverständlich ist. Was wir wirklich wollen, besteht vielmehr darin, daß an irgend einem Objecte entweder ein bestehender Zustand erhalten oder ein anderer hervorgebracht werde. Hierüber sagt nun das Gewissen: 'es ist unlöblich, irgend einen Gegenstand so als vogelfrei zu betrachten, daß man mit ihm, ohne sich durch Gründe zu rechtfertigen, machen könnte, was man wollte; alles vielmehr, was einmal ist und seine besondere Natur für sich hat, ist in dieser zu schonen und nicht grundlos zu ändern.'

Diese allgemeine Pietät, die erste Tugend dieser dritten Klasse, zeigt sich in ihrem ganzen Ernst natürlich nur in dem Verhältniß von Person zu Person und ist dann das Wohlwollen; aber schwächere Abschattungen derselben sind schon bei der Behandlung äußerer Naturobjecte vorhanden. Jede muthwillige Störung eines Naturproductes oder einer Naturschönheit unterliegt dem Tadel der Impietät. — Kommen ferner zwei Personen mit ihren Ansprüchen an dasselbe Object in Conflict, so mißfällt das Beharren in dem unausgeglichenen Streit, und es gefällt die Selbstbeschränkung beider, durch welche ihre Ansprüche verträglich werden. Aus dieser Gesinnung hat Herbart die Idee des Rechts begründet; es entsprechen ihr im Kleinen die Tugenden der Ordnung und Reinlichkeit, die ähnliche Widersprüche ausgleichen wollen.

— Endlich drittens gefällt es überall, wenn ein von einer Person ausgegangenes Gute oder Böse zu ihr als Vergeltung zurückkehrt; daher überall Dankbarkeit löblich, andererseits das Glück des Verbrechers für uns ein Widerspruch ist, aus dem man nicht vorzeitig (worüber später) ein Recht ableiten muß, die mangelnde Vergeltung durch Strafe zu suppliren.

§. 14.

Noch Eins gehört zum Begriff des Handelns. Denn von Handlungen der Thiere sprechen wir nicht, sondern nur von denen der Menschen. Dem liegt offenbar der Gedanke zu Grunde, daß Handeln nur vorkommt, wo eine Vielheit von Thätigkeiten nach einem und demselben Grundsatz und mit Bewußtsein dieser Zusammengehörigkeit ausgeführt wird. Denn nur in solchem Falle ist eigentlich nicht bloß psychische Identität des thätigen Subjects überhaupt, sondern Persönlichkeit vorhanden, an deren Begriff der des Handelns gebunden ist. Die allgemeine Forderung dieser Stufe würde also die sein, daß wir Persönlichkeit sein sollen.

Hiermit wäre zuerst verlangt Consequenz im Handeln überhaupt; und diese formelle Tugend schätzen wir selbst dann, wenn wir den Inhalt des Handelns mißbilligen, sowie wir umgekehrt die Güte einer inconsequenten Aufwallung zwar zugeben, aber den Charakter geringschätzen, aus dem sie bloß als Aufwallung entspringen konnte. Es gefällt uns aber ferner nicht, wenigstens nicht als ein Ideal, wenn die Festhaltung des Charakters in jedem Augenblick nur durch erneute Selbstüberwindung möglich ist. Der Kampf muß auch ein Ende haben, und die sittlichen Handlungen müssen aus dem Charakter wie aus einer schönen Natur mit selbstverständlicher Nothwendigkeit folgen. Endlich drittens ist dies nicht so zu verstehen, als wenn die Individualität ausgelöscht werden und jeder dasselbe sein und thun sollte, was der Andere ist und thut. Anstatt gleichartige Normalexemplare des sittlichen Menschen

zu sein, soll Jeder vielmehr seine Eigenthümlichkeit so ausbilden, daß er durch sie sittliche Güter und sittliche Schönheit producirt, welche ganz ebenso durch keinen Andern in die Wirklichkeit gebracht werden könnten.

§ 15.

Wir erkannten an, daß die Verbindlichkeit der Aussprüche des Gewissens durch ihre Ableitung aus Einem Princip nicht größer werden kann, als sie unmittelbar ist. Allein rein theoretisch bleibt uns doch eine Frage übrig; denn es ist doch ganz unwahrscheinlich, daß eine Vielheit, z. B. unsere zwölf oder Herbart's fünf ethische Ideen, in der Welt oder in unserem Geiste, die wir doch beide für Einheiten halten, bloß neben einander bestehen sollten, ohne einen gemeinsamen Grund, aus dem sie verständlich würden. Diese Frage ist nun leicht zu beantworten. Unsere beiden ersten Gruppen von Sätzen sind offenbar nur Angaben von Vorbedingungen, die nothwendig erfüllt sein müssen, wenn ein Handeln sittlich beurtheilbar sein soll; aber das Gute bestimmen sie nicht im Gegensatz zum Bösen. Von der vierten Gruppe gilt Aehnliches; sie stellt formelle Ideale des sittlichen Handelns auf, die das Unsittliche in seiner Art auch erfüllen könnte. Nur die dritte Gruppe enthält das unmittelbar moralisch Löbliche; und in dieser selbst ist offenbar das Wohlwollen das einzige Ideal von ganz voraussetzungslosem Inhalt. Es kann nicht darin bestehen, daß nur ein Wille sich in Einklang setzt mit einem zweiten fremden Willen. Ohnehin kommt ein bloßer Wille in Wirklichkeit nie vor, sondern immer als Erregung eines lebendigen Geistes, der außerdem Gefühl für Wohl und Wehe besitzt. Darauf also bezieht sich das Wohlwollen. Es will, daß dem Anderen wohl sei; und unter dieser Voraussetzung erst haben auch Recht und Vergeltung einen moralischen Sinn. Wenn wir jede Unlust hinweg dächten, die aus dem Streit oder aus der mangelnden Vergel-

tung entspringen könnte, so würden Vermeidung des Streites und Vergeltung vollkommen gleichgültige Handlungen sein, völlig den physischen Ereignissen der Aufrechthaltung oder Wiederherstellung des Gleichgewichts zwischen zwei bewußtlosen Naturkräften vergleichbar.

§ 16.

Das Resultat des Bisherigen ist ganz einfach: wir werden wieder auf den Ausspruch des Gewissens zurückgeführt, daß das Streben für das Wohl Anderer der einzige Quell aller sittlichen Handlungen ist, das Streben nach eigenem Wohl dagegen zwar natürlich und nicht tadelhaft, aber ohne Verdienst. Der Begriff der Lust würde daher Princip unseres Handelns dann sein können, wenn wir zugleich die Einsicht besäßen, das Wohl der Anderen, auf die unser Handeln sich richtet, vollkommen voraus zu bestimmen. Da dies dem Menschen nicht zukommt, so bedürfen wir secundärer Gesetze, von denen wir annehmen, daß sie alle aus diesem höchsten Princip des Wohlwollens fließen, zugleich aber die bestimmten Formen enthalten, unter denen allein ein menschliches Handeln unter den verwickelten Umständen des Lebens zur Erreichung des allgemeinen Besten beitragen kann. Unmittelbar also für unser Handeln ist die zu gewinnende Lust, weder die fremde noch die unsere, kein bestimmendes Motiv. Vielmehr liegt die Gewißheit eines solchen Zieles nur der Ueberzeugung überhaupt zu Grunde, mit der wir es für Pflicht halten, allen jenen secundären sittlichen Gesetzen uns zu unterwerfen. Andererseits aber kann auch die Rücksicht auf eignes Wohl gar nicht aus diesem Gedankenzusammenhang völlig entfernt werden. Wenn wir auch als sittliche Wesen keinen Anspruch auf ein Wohl machten, das uns belohnen sollte, so würden wir doch theoretisch die Weltansicht ganz absurd finden, die überhaupt noch von Geboten, nicht bloß von einem Müssen, sondern von einem Sollen

spräche, obgleich die Erfüllung dieser Gebote nichts besseres zur Folge hätte, als ohne ihre Erfüllung auch würde geschehen sein. Müssen wir also die Erzeugung von Gütern als den letzten Zweck alles Handelns betrachten, so haben wir auch keinen Grund, über die Seligkeit zu spotten, welche z. B. das Christenthum ganz ausdrücklich als das Ziel der Sittlichkeit ausspricht. Die antiken und rigoristischen Lehren, die scheinbar jeden Lohn der Tugend perhorresciren, hatten doch auch einen vor Augen: er bestand in der Selbstachtung, die der Tugendhafte sich erhielt, und ohne welche er, wenn wenigstens sie nicht der Lohn seiner Entsagung gewesen wäre, ebenfalls keinen vernünftigen Grund gefunden haben würde, diese Entsagung zu üben.

Drittes Kapitel.

Von der Freiheit des Willens.

§ 17.

Die sittliche Beurtheilung hat mit der ästhetischen dies gemein, daß sie überhaupt Billigung und Mißbilligung ausspricht; aber sie unterscheidet sich von der letzteren dadurch, daß sie die Handlungen, auf die sie sich bezieht, zu Verdienst und Schuld zurechnet.

Diese beiden eigenthümlichen Begriffe würden den charakteristischen Sinn, den wir mit ihnen verbinden, völlig verlieren, wenn wir nicht die Voraussetzung machten, beide Arten von Handlungen, von denen sie gelten, seien an sich selbst nicht nothwendig gewesen, so daß Schuld die Hervorbringung dessen ist, was weder sein mußte noch sein sollte, Verdienst aber die Erzeugung dessen, was sein sollte, aber auch nichtsein konnte.

Wenn daher beide Begriffe nicht überhaupt als Täuschungen verbannt werden sollen, schließt sich an sie ganz natürlich die Annahme einer Freiheit des Willens an, die es ihm möglich ließ, zwischen zwei möglichen, aber nicht nothwendigen Entschlüssen zu wählen. Die Frage ist jetzt, ob diese Annahme der Freiheit überhaupt zu vertheidigen ist; und ob sie nothwendig ist, um ein wirkliches moralisches Bedürfniß zu befriedigen.

§ 18.

Es kommt zunächst darauf an, über die Freiheit keine Ansicht aufzustellen, die ihren Begriff anders deutet, als es in unseren wirklichen Bedürfnissen liegt.

Vollkommen klar ist daher zuerst nur der vollständige Determinismus, der jede Freiheit gänzlich leugnet und alle unsere Handlungen nur als nothwendige und unvermeidliche Endwirkungen der körperlichen Regungen in uns ansieht und höchstens ein Zwischenglied geistiger Bewegungen einschaltet, die aber ganz ebenso nach allgemeinen Gesetzen unsere Handlungen mit mechanischer Consequenz erzeugen. Wenn diese Ansicht durchgeführt werden soll, so wird sie allerdings unseren unbefangenen Gefühlen widersprechen müssen. Sie wird die Befriedigung des Gewissens über eine gute Handlung und unsere Reue über einen sittlichen Fehler für ganz gleicher Art halten müssen mit den Lustgefühlen, die uns aus irgend einem angenehmen Reize entspringen, oder mit dem Aerger, den wir über Mißgriffe ohne alle Verletzung des Sittlichen empfinden. Sie würde ferner das ganze praktische Leben der Menschen völlig gleichartig einem Streite von Naturkräften ansehen, von denen jede nach allgemeinen Gesetzen hervorbringt, was sie hervorbringen kann und muß; der Verbrecher also seine böse That, die Gesellschaft mit eben solcher mechanischer Consequenz die Strafe, durch welche sie diese rächt. — Wenn man es glaublich findet, daß diese Deutung des Thatbestandes derjenigen vorgezogen werden müsse, die unser unbe-

fangenes Gefühl vertritt, so wird es nicht möglich sein, sie durch irgend welche theoretischen Gründe oder Beweise zu widerlegen, gerade so wie es überhaupt unmöglich ist, einen Werth oder Unwerth von irgend etwas zu beweisen, ohne sich zu stützen auf eine bereits zugestandene Zutheilung von Werthen an einfachere Elemente, woraus man jene zu beweisenden Werthe ableiten könnte.

§ 19.

Völlig fruchtlos sind dagegen Ansichten, welche die Härte dieser deterministischen Weltauffassung durch allerhand Identitäten von Freiheit und Nothwendigkeit mit unserer unbefangenen sittlichen Beurtheilung zu versöhnen vorgeben.

Es ist nutzlos, mit Kant eine intelligible Freiheit, durch welche die Seele als ein 'Ding an sich' ihren Charakter sich mit Freiheit bestimmt habe, in Gegensatz zu der zeitlichen Entwicklung zu bringen, in welcher dieser Charakter sich nun mit vollkommener Determination jedes späteren Schrittes durch die früheren erhalten müsse. Eine solche Freiheit wäre völlig interesselos für uns; diejenige, die wir suchen, müßte nothwendig in der Möglichkeit eines völlig neuen Schrittes eben innerhalb dieses zeitlichen Lebens bestehen.

Es ist ebenso unwahr: frei sei jedes Wesen, das keinem äußeren Zwange unterworfen sich bloß nach der Consequenz seiner eigenen Natur entwickle. Gerade eben dies behaupten wir, daß Handlungen nicht bloße Entwicklungen unserer gegebenen Natur sein sollen, sondern daß sie gethan werden müssen, und daß für uns als moralische Wesen eben diese unsere eigene Natur, die wir uns nicht gemacht haben, etwas Fremdes sei, wir mithin einem äußeren Zwange unterliegen würden, wenn wir in der That bloß müßten geschehen lassen, was aus dieser Natur folgt.

Wenn man endlich behauptet, es komme nur auf den Willen an, aber nicht darauf, wie dieser Wille entstanden sei, so können

wir diesen Ausdruck allenfalls zugeben; allein wir thun es bloß, indem wir bereits voraussetzen, daß der Wille von bestimmten Gründen mit *Nothwendigkeit* nicht hervorgebracht sei, und daß eben darum sein Dasein hinreicht, um eine Verantwortlichkeit zu begründen.

Nach Ausschluß dieser Meinungen bleibt als eine Behauptung, welche aufrichtig das ausdrückt, was wir mit dem Namen der Freiheit *meinen*, durchaus nur die vielfach verspottete von einer *solchen* Freiheit des Willens zurück, wonach er zwischen zwei entgegengesetzten Entschlüssen wählen kann, ohne durch irgend ein Motiv zur Wahl *gezwungen* zu werden. Es fragt sich nun, ob diese Annahme der Freiheit an sich selbst zulässig ist, und dann, ob sie unsere sittlichen Bedürfnisse befriedigen würde.

§ 20.

Auf Grund von *Erfahrungen* kann man gegen ihre Zulässigkeit *nicht* entscheiden. Es ist keine *Erfahrung*, sondern *willkürliche Behauptung*, wenn man sagt, hinlänglich genaue Selbstbeobachtung werde stets die Gründe finden, von denen unsere Entschlüsse mit Nothwendigkeit bedingt worden sind.

Die ‘Erfahrung’ lehrt vielmehr, daß wir allerdings oft solche Gründe zu finden glauben, oft aber auch gar nicht. Träte aber auch *immer* der *erste* Fall ein, so wäre er doch *zweideutig*; denn wenn zwei entgegengesetzte Entschlüsse möglich sind und in unserer Ueberlegung die für beide sprechenden Motive lange mit einander gestritten haben, endlich aber der eine Entschluß wirklich gefaßt ist, so wird es nun nachträglich *immer* so aussehen, als wenn *die* Motive, die diesem Entschlusse *günstig* sind, auch *vorher* die *stärkeren* gewesen wären und *dadurch* den Entschluß selbst bedingt hätten. Und eben auch in *dem* Falle würde es so zu sein scheinen, wenn es in Wahrheit entgegengesetzt sich verhalten hätte, wenn es in Wahrheit die *Freiheit* gewesen wäre, die den Ent-

schluß gefaßt hätte. Eben darum wird sich aus diesem sogenannten 'Resultate der Selbstbeobachtung' gar Nichts über die Entstehung des Entschlusses entscheiden lassen.

Ebenso zweideutig sind die statistischen Resultate, wonach gewisse Handlungen mit ausnahmsloser Regelmäßigkeit wiederkehren und dadurch allgemeine Gesetze, denen sie unterworfen sind, bezeugen sollen. Wenn man bereits voraussetzt, daß keine Freiheit möglich, sondern alle denkbaren Ereignisse durch Gründe bedingt sind, dann freilich beweist die regelmäßige Wiederkehr bestimmter Handlungen das beständige Vorhandensein der Gründe, die sie bedingen; allein so lange diese Frage noch schwebt, also die Möglichkeit der Freiheit erst geprüft werden soll, kann keine Art der Wiederkehr von Handlungen, weder eine regelmäßige noch eine unregelmäßige, für räthselhafter oder einer Erklärung bedürftiger gehalten werden, als irgend eine andere; und jene statistischen Thatsachen bedeuten, selbst wenn sie ganz richtig sind, nichts weiter als Erzählungen davon, wie sich die Freiheit entschieden hat, ohne irgend einen Schluß auf Gründe möglich zu machen, die ja eben durch die Ansicht von der Freiheit principiell geleugnet würden.

§ 21.

Es bleibt hiernach übrig, die Möglichkeit der Freiheit an sich selbst im Gegensatz zu der Allgemeingültigkeit des Causalnexus zu untersuchen. Nun wissen wir, daß eine Erklärung des Naturlaufs nicht bloß auf die Annahme des ursprünglichen und unableitbaren Vorhandenseins vieler Elemente, sondern auch auf die Annahme vielfacher und verschiedener Bewegungen dieser Elemente zurückführt, da eine völlige Ruhe aller niemals zum Ursprung einer Bewegung führen könnte, außer wenn diese Ruhe nur ein momentanes Gleichgewicht zwischen wirkenden Kräften darstellte, welche im nächsten Augenblick zu neuen Bewegungen führen können, aber dann freilich auch wieder frühere Bewegungen voraussetzen,

durch welche dieser Durchgangspunkt des momentanen Gleichgewichts erreicht wurde. Man kann daher nicht sagen: „Alles überhaupt muß eine Ursache haben“; vielmehr das ursprüngliche Sein der Welt und die Richtung der Bewegung in ihr sind ursachlose Thatsachen. Nur jede Veränderung, die nun noch einträte, würde einer Ursache bedürfen. Nun läßt sich fragen, warum dies ursachlose Vorhandensein einer Thatsache auf den übrigens doch niemals erreichbaren Anfang der Welt beschränkt sein und nicht auch innerhalb ihres Verlaufs an jedem Punkte möglich sein soll. Zu denjenigen Fäden, welche den früheren Weltlauf bis zu dem Punkte x dargestellt hätten, würde sich in diesem Punkte der Anfang eines neuen Fadens gesellen, der mit allem Früheren nicht zusammenhängt, aber nun, nachdem er in dies Geflecht eingegangen ist, natürlich auch den Gesetzen unterliegt, die das gegenseitige Verhalten aller dieser Fäden beherrschen.

Der Einwurf, daß diese Freiheit eine grundlose Ausnahme von dem Causalnexus sei, der sonst in der ganzen Welt herrsche, beruht seinerseits auf dem grundlosen Vorurtheile, daß im Zusammenhang der ganzen Welt nothwendig völlige Uniformität herrschen müsse, und vergißt außerdem, daß wir ja gar nicht ohne Motiv die Freiheit annehmen, sondern weil uns die Betrachtung der sittlichen Welt ebenso nothwendig zu dieser Annahme zu führen scheint, als die Untersuchung der Natur zur Annahme des Causalnexus. Endlich ist es richtig, daß dann, wenn man vom Causalnexus ausgeht, man gar keinen Grund hat, irgendwo Freiheit anzunehmen. Wenn man dagegen von der Ueberzeugung ausgeht, es solle in der Welt durch freie Handlungen etwas realisirt werden, so ist man zugleich genöthigt, auch den Causalnexus zu postuliren; denn kein Wille könnte irgend eine Absicht verwirklichen, wenn er nicht darauf rechnen könnte, daß der erste Thatbestand, den er mit Freiheit setzt, mit unfehlbarer Gewißheit einen zweiten und dritten nach sich ziehen wird, durch den der Inhalt der Absicht ausgeführt wird. Wir können daher be-

haupten, daß diejenige Weltansicht, welche die Freiheit zuläßt, auch formell die umfassendere ist, weil sie ihr Gegentheil selbst, den Causalnexus, an seinem richtigen Orte in sich einschließt.

Die Klage endlich, daß ein freier Entschluß ganz unerklärlich sei, ist sehr thöricht. Es versteht sich vielmehr ganz von selbst, daß der Entschluß des Willens, sofern er von keinen Bedingungen nach allgemeinen Gesetzen abhängt, unerklärlich sein muß. Denn Erklärung ist überall bloß Zurückführung des gegebenen Einzelnen auf allgemeine Gesetze, von denen es abhängt. Noch sinnloser würde es aber sein, zu behaupten: Was wir nicht erklären können, könne auch in Wirklichkeit nicht vorkommen.

§ 22.

Stände somit der Annahme der Freiheit kein theoretisches Bedenken entgegen, so fragt sich doch weiter, ob sie uns denn wirklich das nützen würde, was wir von ihr erwarten.

Hierüber pflegt man nun zu hören, ein vollkommen blind gefaßter Entschluß habe gar keinen sittlichen Werth. Man hat jedoch durchaus Unrecht auf den Willen bloß um seiner Freiheit willen dies geringschätzige Prädicat der Blindheit anzuwenden. Ein bloßer Wille für sich existirt nirgends, er kommt immer bloß als Zustand oder Bewegung eines lebendigen Geistes vor, in welchem wir außerdem die deutliche Vorstellung des möglichen Sachverhaltes, zu dem eine Handlung führen kann, sowie ein deutliches Gefühl des Werthes oder Unwerthes der verschiedenen Maximen oder Gesinnungen voraussetzen, zwischen denen gewählt werden kann.

Nichts weiter als das Bewußtsein dieser Werthe kann verlangt werden, wenn man ferner von dem Willen fordert, daß er sich nicht grundlos, sondern um des Guten willen für das Gute entscheide. In diesem Bewußtsein der Werthe und in dem Gefühl für sie besteht allein der Beitrag, den die Motive zu unserm Entschlusse liefern. Sobald man dagegen ein Motiv, selbst wenn es

im Bewußtsein des Guten bestände, für eine mechanisch wirkende Kraft ansieht, welche den Entschluß herbeiführt, würde man diesen selbst als ein nothwendiges Naturproduct ansehen, das sich der sittlichen Beurtheilung überhaupt entzieht, und man würde vollkommen zufrieden auch im entgegengesetzten Falle sein müssen, wenn der bewußte Unwerth des Bösen mit eben solcher Nothwendigkeit den bösen Willen erzeugt hätte.

Endlich ist es überhaupt gar nicht unsere Absicht, den freien Willen, noch ehe er sich entschieden hat, als etwas Verehrungswürdiges und Werthvolles zu betrachten. Eigentlich existirt überhaupt ein Wille nicht, bevor er etwas Bestimmtes will; wollte man ihn aber auch als etwas ansehen, was vor dem Entschlusse und abgetrennt von diesem schon bestände und deßwegen den Entschluß fassen könnte, so würde doch der Wille erst dann, wenn er sich entschieden hat, und je nach dem, wie er sich entschieden hat, Gegenstand moralischer Billigung oder Mißbilligung sein; als noch freier Wille dagegen würde er die an sich gleichgültige, aber unerläßliche Vorbedingung für das Zustandekommen des sittlich Beurtheilbaren sein.

§ 23.

Eine letzte Schwierigkeit würde darin bestehen, daß wir zwar ganz neue Anfänge im Weltlauf möglich fanden, für jede Veränderung des Bestehenden aber allemal wirkende Ursachen verlangen mußten. Kann nun ein gefaßter Willensentschluß für eine Kraft gelten, welche (nicht in der äußeren Welt, was selbstverständlich unmöglich ist, sondern auch nur) in unserem eigenen inneren Leben die Zustände ändern kann, welche hier nach einem psychischen Mechanismus durch die früheren Zustände determinirt sind? Wenn man dies leugnet, so kommt man auf die Behauptung, der Wille könne zwar frei wollen, aber nicht vollbringen; sein Wunsch gehe immer bloß in Erfüllung, wenn er außerdem auch das noth-

wendige Resultat der vorhandenen Gemüthslage ist. Eine solche Ansicht stimmt nur in Einem Punkte mit dem zusammen, was unserm natürlichen Gefühl wahrscheinlich ist. Um göttliche Unterstützung pflegen wir im Gebet zu bitten, nicht in der Absicht, daß eine höhere Macht anstatt unser wolle, sondern damit sie dem guten Willen, der der unsrige ist und bleibt, die ihm mangelnde Kraft der Verwirklichung stärke. Allein eine solche Auffassung, obgleich religiös achtbar, würde dennoch, als Theorie betrachtet, die Stellung alles Willens in der Welt völlig unbegreiflich machen. Die natürliche Ansicht bezweifelt nicht, daß der Wille, einmal entstanden, auch eine wirkende Macht sei, welche nun nach allgemeinen Gesetzen die vorhandenen Zustände des Gemüths zu ändern im Stande sei. Nur die Frage bleibt übrig, wodurch der Intensitätsgrad bestimmt sei, durch den sich der Wille in diesem Kampfe als hinreichend oder unzureichend zu seiner eigenen Verwirklichung darstelle. Denkt man sich diese Intensität doch wieder bestimmt durch die vorhandenen Zustände des Gemüths, so verliert man allen Nutzen, den die Annahme der Freiheit gewähren könnte, und käme völlig zu dem Determinismus zurück. Es bliebe daher gar nichts übrig, als entschlossen zuzugestehen, daß der Wille nicht bloß die Richtung seines Entschlusses, sondern auch die Intensität, mit welcher er dieselbe verfolgt, mit vollkommener Freiheit selbst bestimme. Diese Annahme wird unserer gewöhnlichen Auffassung der Dinge, die nun einmal an Mechanismus gewöhnt ist, allerdings unerhört vorkommen. Gleichwohl ist kein Grund sichtbar, der sie verböte, wenigstens so lange wir zugeben, daß die Wirklichkeit viel reicher ist, als unser Denken, und daß daher unsere Unfähigkeit, den Hergang eines Ereignisses zu begreifen, durchaus kein Gegengrund gegen die Möglichkeit seines wirklichen Geschehens ist. Die Erfahrungen, die wir machen, können gar nicht dagegen entscheiden; wir geben vollkommen nicht bloß im Bezug auf Andere, sondern auch in Bezug auf uns selbst zu, daß wir in vielen Fällen diese Intensität des Willens nicht erzeugen, durch welche er allen ent-

gegengesetzten Kräften des Gemüthslebens überlegen sein müßte. Aber alle diese Beispiele zeigen bloß, daß wir etwas nicht gethan haben; aber keineswegs, daß das, was wir hätten thun sollen, uns unmöglich gewesen wäre. Daher kann immerhin die Freiheit des Willens in dem Sinn aufrecht erhalten werden, daß an uns die durchaus nicht unerfüllbare Aufgabe gestellt wird, den einmal in Uebereinstimmung mit unseren Ueberzeugungen gefaßten Entschluß gegen alle aus unserem psychischen Mechanismus entspringenden Hindernisse durchzusetzen.

Viertes Kapitel.

Von der Realisirung der ethischen Ideen.

§ 24.

Die allgemeinen sittlichen Ideen betrachten wir als verbindlich für alle Geister; ihre Verwirklichung durch uns aber, die uns allein angeht, hängt natürlich von den Verhältnissen ab, in die wir in unserm irdischen Leben gestellt sind, und von den psychischen Fähigkeiten, die wir zur Ausführung unserer Gesinnungen besitzen. Jene Verhältnisse nun betrachten wir nicht bloß als einen ungeordneten Haufen von Veranlassungen, deren jede uns zur Verwirklichung einer allgemeinen ethischen Idee anregen sollte, gleichviel, was aus der Gesammtheit dieser wiederholten moralischen Reactionen herauskäme. Wir betrachten sie vielmehr als ein selbst innerlich organisirtes System von Anregungen, durch welche wir zu einem ebenso consequenten Zusammenhange unserer Handlungen angeregt werden, aus welchem ein sittliches Gut, das nur auf diesem Wege realisirbar ist, entsteht.

Man giebt zu, daß auch die lebendigen Organismen nach Ge-

setzen einer allgemeinen Mechanik entstehen, welche vorschreibt, was allemal geschehen muß, wenn verschiedene Elemente in Beziehung treten; allein man sieht keineswegs die lebendigen Wesen bloß als Beispiele an, die nur zur Illustration jener allgemeinen Gesetze dienen; vielmehr betrachtet man diese Gesetze als die nothwendigen Mittel zur Erzeugung dieser speciellen und mannigfaltigen Lebensformen, deren jede viel mehr werth ist, als eben die allgemeinen Gesetze, auf denen sie beruht. Ganz ähnlich bieten die ethischen allgemeinen Ideen Regeln des Handelns dar, die in jedem Falle gelten sollen; aber die bestimmten Formen, die das Handeln unter bestimmten Umständen annimmt, sind nicht bloße Beispiele dieser Regeln, sondern viel mehr werth als diese in ihrer Allgemeinheit. So wird z. B. die bestimmte Art der Pietät, die zwischen Eltern und Kindern oder zwischen Freunden oder zwischen Landsleuten besteht, einen viel concreteren und lebendigeren Werth besitzen, als das allgemeine Wohlwollen, von denen sie besondere Ausprägungen sind.

Alle Lebensumstände mithin betrachten wir als Bedingungen, unter denen es uns erst gelingt, dem bloß gemeinten oder angedeuteten Werthe, den wir durch die Allgemeinbegriffe des Guten, Schönen, Gerechten bezeichnen, eine bestimmte ausdrucksvolle Form und damit eigentlich erst einen wirklichen Werth zu geben, so etwa, wie die allgemeine Farbe nicht leuchtet, und die allgemeine Harmonie nicht klingt, wohl aber das einzelne Roth oder Grün, oder der einzelne Accord, der durch das bestimmte Intervall zweier Töne gebildet wird.

§ 25.

Man kann diesen Gedanken mit Schleiermacher so ausdrücken: die Aufgabe des sittlichen Handelns sei die, sittliche Güter zu verwirklichen und die wirklichen Naturverhältnisse zu versittlichen.

Keine dieser Tendenzen läßt sich von der andern trennen. Aus

den allgemeinen ethischen Ideen ließe sich die concrete sittliche Weltordnung, auf deren Erfüllung es ankäme, gar nicht ohne Kenntniß der Umstände ableiten, unter denen sie realisirt werden soll. Andererseits die Naturverhältnisse für sich oder die sogenannten Fingerzeige der Natur sind häufig ganz zweideutig und sagen nicht von selbst, in welcher Weise sie sittlich benutzt oder organisirt werden wollen, wenn dies Ziel nicht vorher bekannt ist.

Man kann daher die äußeren Umstände des Lebens nur als Reize betrachten, welche in dem Geiste zuerst einzelne sittliche Gedanken rege machen, bis erst in dem Zusammenhange einer fortgeschrittenen Bildung der ganzen Gesellschaft das Endziel einer zusammenhängenden Lebensordnung deutlich wird, zu der diese einzelnen rege gemachten sittlichen Instincte verbunden werden können.

§ 26.

Die ganze Aufforderung, an der Verwirklichung eines solchen sittlichen Universums mitzuarbeiten, schließt zwei einander zum Theil widersprechende Gebote ein. Wenn es sich um Vorschriften handelt, die allgemein gelten sollen, dann müssen wir freilich verlangen, daß jede einzelne Handlung nur in Uebereinstimmung mit den allgemeinen ethischen Gesetzen und den aus ihnen folgenden specielleren Pflichten sei. Allein das Höchste der Sittlichkeit wird man in dieser moralischen Vorsichtigkeit doch nicht finden, die nur darauf bedacht ist, in jedem Falle sich vor einem Conflict mit dem Sittengesetz zu hüten, der es aber ganz gleichgültig ist, was bei diesem pflichtmäßigen Verhalten zuletzt heraus kommt. Nur ein wenig feines Gemüth kann sich mit dem Gedanken beruhigen, durch dieses Handeln die Ursache eines Uebels gewesen zu sein; jedes zartere Gewissen wird den unverschuldeten Mißerfolg fast ebenso schwer tragen, als einen verschuldeten. Die ganz andere Gesinnung, welche mit unmittelbarem Hinblick auf ein zu erreichendes Ziel oder auf die Vermei-

dung von Uebeln sich nicht an allgemeine Gesetze bindet, sondern selbst Vorsehung zu spielen sucht, darf allerdings in keiner sittlichen Vorschrift anempfohlen werden; aber einestheils wird sie aus dem wirklichen Handeln der Menschen thatsächlich niemals verschwinden, anderntheils wird man zur Erreichung und Vermehrung sittlicher Güter ihr schöpferisches Eingreifen in den Lauf der Dinge wünschen müssen. Gewiß giebt es daher zwar nicht zwei verschiedene moralische Gesetzgebungen, die eine für die gemeinen Menschen, die andere für die genialen; allein die Uebertretungen, die einmal vorgekommen sind, werden doch verschieden beurtheilt; und das tragische Verhängniß dessen, der im Dienste einer sittlichen Idee die Grenzen menschlicher Befugniß überschreitet, gilt uns gar nicht gleich mit der Strafe, welche die gemeine egoistische Sünde trifft, und gilt uns selbst zuweilen mehr als die Untadelhaftigkeit, die aus Furcht, sich zu versündigen, Alles zu Grunde gehen läßt.

§ 27.

Die Gesammtbetrachtung des sittlichen Lebens führt auf Tugenden, die man erwerben, Pflichten, die man leisten, Rechte, die man genießen, Güter, die man erzeugen soll.

Keiner dieser Begriffe ist für sich allein geeignet, die weitere Eintheilung unseres Gegenstandes zu bestimmen. Gingen wir von einem derselben aus, so würden wir auf die Einzelheiten, an denen uns gelegen ist, nur durch Unterordnung beliebig ersonnener Anwendungsfälle oder Beziehungspunkte kommen und dabei Gefahr laufen, manches Wichtige ganz zu vergessen, was uns im wirklichen Leben als solcher Anwendungsfall vorkommt.

Ueberhaupt aber haben wir ja gar nicht die Darstellung des sittlichen Lebens ganz von vorn anzufangen; seit Jahrtausenden hat vielmehr die Menschheit zu der physischen Natur, in der sie lebt, dieses eigenthümliche sittliche Universum hinzuzuerbauen versucht, nämlich die großen geselligen Institutionen der

Sitte und des Rechtes, in welchen sie mit viel mehr Feinheit und Lebendigkeit, als eine doctrinäre Theorie besitzt, alle möglichen Lagen und Umstände des Lebens sittlich zu organisiren und zu Quellen geistiger Güter zu machen bestrebt war.

Diese großen wirklich vorhandenen sittlichen Organisationen brauchen wir allein zu betrachten; nicht ganz in dem Sinne, in welchem sie für Hegel unmittelbar verschiedene 'Stufen in der Entwicklung des Weltgeistes' waren, sodaß für den Einzelnen keine Verbesserung der Welt, sondern bloß Gehorsam gegen diese Vernünftigkeit der historischen Einrichtungen übrig blieb. Vielmehr sehen wir alle diese Institute doch nur als Resultate des menschlichen Strebens an, aus den gegebenen Naturverhältnissen so viel als möglich und so zusammenhängend als möglich sittliche Güter zu erzeugen. Mit der Ehrfurcht für diese großen geschichtlich entstandenen Gebilde ist daher die Kritik vereinbar, welche in jedem Zeitalter mit Hülfe der sittlichen Erkenntnisse, die aus dem Miterleben dieser historischen Gestaltungen fließen, auch ihrer noch bestehenden Mängel sich bewußt wird und die Wege der Verbesserung sucht.

§ 28.

Wenn es sich nach den Maßregeln fragt, durch welche diese Verwirklichung der sittlichen Ideale zu Stande kommen soll, dann hat es allerdings einen Werth, nach den geistigen Kräften zu fragen, die zu dieser Verwirklichung aufgeboten werden können. Nun ist der Satz, daß alle unsere Handlungen durch das Streben nach Glück regiert werden, zwar unwiderleglich aber ganz unfruchtbar, so lange man damit nicht eine Definition dessen verbindet, was dem Menschen als Glück erscheint. Versuchte man dies aber, so würde man finden, daß nicht nur für verschiedene Charaktere dieses Ziel verschieden ist, sondern daß auch in einem und demselben Gemüth verschiedene Antriebe vorhanden sind, die nach mehreren Gütern und namentlich nach Abwechselung zwischen

diesen streben. So sind die Ausführungen des Alterthums: der augenblickliche Genuß, den Aristipp empfahl, die dauernde beschauliche Seelenruhe des Epikur, die Bedürfnißlosigkeit der Cyniker, die Standhaftigkeit und Ataraxie der Stoiker sämmtlich darin einseitig, daß sie als alleinigen Lebenszweck Gemüthsverfassungen oder Tugenden aufstellten, denen allerdings Jedermann ihren Werth zur rechten Zeit und am rechten Orte zugesteht. Ganz besonders aber konnten sie niemals allgemeine Grundlagen der Moral bilden; denn die Lebensweise, die sie empfahlen, war immer bloß möglich, wenn es andere Menschen gab, die anders dachten und die z. B. durch Arbeit, welche auf unmittelbaren Genuß nicht ausging, die Genußmittel oder die Gegenstände der Contemplation erzeugten, die das Material der augenblicklichen Lust oder der edleren Beschaulichkeit herbeibrachten.

§ 29.

Diese antiken Ansichten stellten jede sogleich ein Ideal auf, nämlich das, was ihnen als die größte und würdigste Lust erschien. Moderne Auffassungen gingen vielmehr darauf aus, zu zeigen, aus welchen psychischen Bedingungen die Gesammtheit dessen hervorging, was der gebildeten Welt nun als sittliches Ideal erscheint.

Nun ist es unstreitig eine willkürliche und durch nichts zu beweisende Annahme, daß der ganz natürliche Egoismus, mit dem jeder Mensch sein Leben zu gestalten sucht, zugleich feindselig gegen alles Fremde gewesen, und daß die sittlichen Grundsätze, die man nun anerkennt, lediglich Klugheitsregeln seien um dem Unglücke eines fortdauernden Krieges Aller gegen Alle zu entgehen. Man hat vielmehr zuzugestehen, daß auch gesellige, wohlwollende und sympathische Instincte zu den natürlichen Anlagen der Menschen gehören, und daß viel wahrscheinlicher die Feindseligkeit besonderer Gründe ihrer Entstehung bedarf.

Eine solche Mischung von Neigungen wird nun auch dann,

wenn wir die sittlichen Grundsätze in demselben Sinne für angeboren halten wie dies von theoretischen Wahrheiten gelten kann, erst durch die Lebenserfahrung dahin gebracht, einestheils sich eben dieser Grundsätze nach und nach in allgemeiner Fassung bewußt zu werden, andererseits für diese Gebote diejenigen bestimmten Ausführungsmaßregeln zu erfinden, welche unter den jedesmal gegebenen Umständen ihre allseitige Durchführung und zugleich die Befriedigung der natürlichen aber verschiedenen individuellen Strebungen möglich machen.

Wenn man daher nun abschließend behauptet, nicht eine angeborene sittliche Offenbarung lehre uns das Rechte, sondern nur durch die Wechselwirkung der Interessen würden wir in der Erfahrung belehrt, welchen Grundsätzen wir zu folgen haben, so hat man mit dieser Behauptung gewiß nicht recht, wenn man die Majestät der sittlichen Gebote bloß auf diese Erfahrung ihrer Nützlichkeit gründet; dagegen hat man ebenso gewiß recht darin, daß die allgemeinsten sittlichen Gebote unmittelbar sich gar nicht mit der Gewißheit eines wünschenswerthen Erfolges durchführen lassen, wenn man nicht mit Rücksicht auf die Erfahrung die bestimmten Formen und Grenzen des Handelns feststellt, die in Betracht der Umstände diesen Erfolg sichern.

§ 30.

Die Nothwendigkeit, eine solche Lebensordnung zu stiften, liegt ferner in der Thatsache, daß die Menschen mit ihren Bedürfnissen auf dieselbe Wohnstätte und deren Hülfsmittel verwiesen sind, daß sie ferner zwar allenfalls die nächsten Folgen ihrer Handlungen, aber gar nicht deren weitere Wirkungen voraussehen, ja bei der Verschiedenheit der menschlichen Gemüther nicht einmal der Beurtheilung sicher sind, die ihre Handlungen bei denen finden werden, auf die sie sich beziehen. Die allgemeinen sittlichen Ideale verwandeln sich daher für das wirkliche Leben in eine Reihe bestimmter Rechte und

Pflichten, welche die Grenzen feststellen, innerhalb deren sich eine den allgemeinen sittlichen Idealen entsprechende Handlung halten muß, um von allen Anderen ohne Mißverständniß anerkannt zu werden, und zugleich nach Aussage der Erfahrung dem Zwecke der allgemeinen Wohlfahrt zu dienen.

Fünftes Kapitel.

Von dem individuellen Leben.

§ 31.

Bevor die Form der *Gesellschaft* oder des *Staates* festgesetzt werden kann, müssen die allgemeinen Regeln feststehen, die das Verhalten der *Einzelnen* an sich und gegen andere Einzelne bestimmen. Nur dann ist es möglich, daß im Falle der Zerstörung einer bestimmten Gesellschaftsform doch wieder eine neue, den veränderten Verhältnissen entsprechende aus diesen unverwüstlichen Grundsätzen entstehen kann.

Nun berufen wir uns niemals auf *Rechte* gegenüber den *Naturgewalten*, sondern nur gegenüber dem, der sie *anerkennen* kann. Von *Natur* hat daher der Mensch zwar Fähigkeiten und Wünsche; *Rechte* aber verlangt er nur im *Verkehr mit Andern*. Wir sprechen jedoch von Rechten auch dann, wenn die erwartete Anerkennung *fehlt*; erwarten aber durften wir sie bloß deßwegen, weil zuerst *wir selbst* uns einer sittlichen *Verpflichtung* gegen den Andern bewußt waren und nun dasselbe, was wir ihm schuldig zu sein glaubten, auch rückwärts von *ihm* als *unser* Recht zu erhalten verlangen. Daher würde der Begriff der sittlichen *Verpflichtung* der ursprünglichere sein und der correspondirende des *Rechts* von ihm abgeleitet. Hieraus erklärt

sich, daß wir Rechte auch dem zuerkennen, was nicht im Stande ist, sie geltend zu machen: dem unmündigen, selbst dem ungeborenen Kinde, und in gewissem Sinne selbst den Thieren, ja der unbelebten Natur, in die wenigstens niemals ein ganz motivloser, sondern nur ein durch bestimmte Zwecke zu rechtfertigender Eingriff erlaubt ist.

§ 32.

Nicht alles das, was nach sittlichen Idealen verlangt werden könnte, kann zu einer rechtlichen Pflicht umgestaltet werden. Wohlwollen, selbst thätiges Wohlwollen wird sittlich ganz allgemein verlangt, und zwar ohne Grenzen, die sich ziehen ließen. Allein nicht bloß die physische Unmöglichkeit jede fremde Lebensentwicklung wirklich zu unterstützen, sondern auch der logische Widersinn, daß aus einer allgemeinen Aufopferung jedes Einzelnen für Alle zuletzt gar kein zweckmäßiges Resultat entstände, gebietet uns, die Pflichten, die aus den sittlichen Idealen folgen, darauf einzuschränken, daß die Beeinträchtigung jedes fremden Lebens verboten, die positive Förderung desselben aber nur unter besonderen motivirenden Umständen geboten ist.

§ 33.

Eben deßhalb, weil Rechte dem Einzelnen bloß im Verhältniß zu Andern entstehen, giebt es kein einziges, welches unbedingt unaufheblich wäre; und dies gilt selbst von denjenigen, die man als Urrechte bezeichnet, weil sie keines Erwerbstitels bedürfen, sondern an den Charakter der menschlichen Persönlichkeit schlechthin gebunden sind.

Es gilt dies selber von dem einfachsten aller Rechte, dem auf Existenz. Niemand kann allerdings ohne besondere Motive zur Unterhaltung eines fremden Lebens verpflichtet sein; aber auch die Verpflichtung, es nicht zu stören, hat wenigstens in der Noth-

wehr ihre logisch ganz begreifliche Ausnahme. Sich für ein fremdes Leben aufzuopfern kann sittlich immer edel, aber niemals rechtliche Verpflichtung sein. Ein fremdes Leben zur Rettung des eigenen aufzuopfern würde nur dann entschuldbar, aber niemals löblich sein, wenn der unwahrscheinliche Fall der Gewißheit nachweisbar wäre, daß kein anderer Weg der Rettung übrig war; denn dann allerdings hat Niemand die Pflicht sein eigenes Dasein geringer zu taxiren als das eines Anderen. — Auch die Gesellschaft hat ursprünglich, gleichsam als Natureigenschaft, gar kein Recht, die Existenz des Einzelnen überhaupt nur zu beeinträchtigen, geschweige denn zu vernichten; glaubt sie es zu besitzen, so nimmt sie im Grunde es bloß auf ihr Gewissen, im Interesse allgemeiner sittlicher Zwecke etwas zu begehen, wofür es einen natürlichen Grund außer einer erweiterten Nothwehr nicht giebt.

§ 34.

Auch das zweite Urrecht, die Freiheit der körperlichen und geistigen Lebensführung, bedarf für sich keines besonderen Rechtstitels; zu rechtfertigen sind bloß die mannigfaltigen Einschränkungen, die es allerdings im Zusammenhang des geselligen Lebens ebenfalls erfahren muß. Diese Einschränkungen werden sich in folgenden Grenzen halten müssen: Sie dürfen erstens nur temporär, niemals lebenslänglich, sie müssen zweitens bloß partiell sein, so daß sie zwar eine große Menge von Handlungen verbieten, aber eine andere große Menge nicht bloß factisch nicht hindern, sondern ausdrücklich als Befugnisse anerkennen. Beide Anforderungen sind z. B. in jedem Disciplinarverhältniß, im Militärdienst und anderen, anerkannt. Sie dürfen sich drittens niemals auf allgemeine Kategorien von Menschen, z. B. bestimmte Nationen oder Racen beziehen, sondern müssen immer durch besondere Verhältnisse, Handlungen oder Vergehen der einzelnen Personen motivirt werden, welche sie betreffen sollen. Und eben deßhalb können sie viertens

niemals erblich sein. Aus diesen Gründen ist jede Form der Sklaverei völlig unzulässig; und selbst wenn sie thatsächlich eine milde Herrschaft ist, ist ihr Princip doch durchaus falsch, die Freiheit nicht ursprünglich anzuerkennen, sondern sie in gewisser beliebiger Ausdehnung bloß gewähren zu wollen.

§ 35.

Nicht minder ist der Anspruch auf persönliche Ehre ein Grundrecht, das der modernen Zeit mehr gilt als dem Alterthum. Während das letztere die Menschen im Ganzen als gleichartige Producte der Natur ansah, hat namentlich unter christlichem Einfluß das Gefühl überhand genommen, daß jede Person etwas Einziges für sich sei, eine Art Mysterium, nach keinem allgemeinen Maßstab ausmeßbar, und berechtigt, als solches Einzige geachtet und ungestört gelassen zu werden. Die nächsten Pflichten, die hieraus folgen, sind die Achtung vor der körperlichen Schamhaftigkeit, die Vermeidung aller indiscreten Nachforschung nach den Seiten ihres Lebens, welche die Person der Beobachtung Anderer nicht preisgeben will, dann die Erweisung aller derjenigen Ehrenbezeigungen, welche die herrschende Sitte im Verkehr verlangt, die Unterlassung jedes originalen Benehmens, in welchem immer ein unverschämter Versuch liegt, durch seine eigene Persönlichkeit Anderen zu imponiren, endlich die sorgfältige Beachtung des Unterschiedes, der zwischen dem Urtheil über eine Handlung, das wir am rechten Orte aufrichtig äußern dürfen, und dem Urtheil über den Gesammtwerth einer Persönlichkeit besteht, welches wir niemals zu fällen berechtigt sind, und welches deßhalb unter den Begriff einer Injurie gehört.

§ 36.

Zwischen Personen und Sachen findet von Natur gar kein Zusammenhang statt, der die letzteren zum Eigenthum jener machte.

Nur der Wille, der eine Sache ergreift, um sie als Mittel seiner Zwecke zu gebrauchen, stiftet ursprünglich den Besitz, und dieser wird zum Eigenthum nur durch die Anerkennung dieses Willens, zu welchem alle übrigen Personen sich verpflichtet fühlen. Der Grund dieser Verpflichtung aber ist der, daß nicht einmal eine kurze, noch weniger eine weitläuftigere Reihe von Handlungen, wie sie zur Erfüllung jedes menschlich würdigen Lebenszweckes nöthig ist, ohne die sichere und dauernde Herrschaft über einen bestimmten Kreis von Mitteln möglich wäre. Deßhalb dauert das rechtliche Eigenthum über die Sache fort, auch während der Pausen, in denen sie nicht gehandhabt wird; es dauert auch fort, wenn gar keine beobachtbare Handlung vorliegt, welche den Willen ihrer ferneren Benutzung zu menschlichen Zwecken bezeugt. Es hört nur auf durch ausdrückliche Erklärung, es aufgeben zu wollen; und nur im Interesse der Gesellschaft wird unter Umständen eine dauernde Vernachlässigung für gleichbedeutend mit einer solchen Erklärung gehalten. Es hängt mit dieser Achtung vor dem Besitzrecht zusammen, daß eben der Besitz selbst so lange geschützt wird, bis ein besseres fremdes Eigenthum an der Sache erwiesen ist, und daß man im Allgemeinen keine besonderen Rechtstitel für den Besitz oder das Eigenthum, sondern nur solche für die Bestreitung derselben verlangt. — Ueber die Einschränkungen, die das Recht des Eigenthums verlangt, ist später zu sprechen.

§ 37.

Die natürlichen Verhältnisse geben an sich keine Fingerzeige, nach denen das Verhältniß der Geschlechter zu ordnen wäre; denn sie empfehlen eigentlich nur ein temporäres Zusammensein zum Zwecke der Fortpflanzung, Aufhören aller Pietät zwischen Eltern und Kindern, nachdem diese erwachsen sind, rohe Tyrannei des stärkeren Mannes gegen das Weib und die Kinder und Rückkehr dieser Rohheit von den erwachsenen Kindern gegen die gealterten Eltern. Die Ehe, so wie sie von unserer Cultur verstanden wird,

ist vielmehr ein Institut, in welchem erst der sittliche Geist aus diesen Naturverhältnissen ein an sich würdiges Ganze, eine Gemeinschaft des ganzen Lebens zwischen den Gatten zu machen sucht.

Aus dieser völligen Hingabe des einen Theiles an den anderen folgt zunächst die Monogamie, die durch das constante natürliche Verhältniß der männlichen und weiblichen Geburten nur dann von physischer Seite begründet wäre, wenn die dauernde Gemeinschaft schon als selbstverständlich vorausgesetzt wäre. In jedem Verhältniß zwischen Personen nimmt die Partei, die aus einer Vielheit besteht, die untergeordnete Stellung gegen die andere ein, welche Einheit ist. Als Ideal betrachten wir daher die Monogamie, weil wir den vollkommen ebenbürtigen Werth des weiblichen Seelenlebens schätzen; orientalische Polygamie dagegen können wir nicht für eine absolute Sünde, sondern nur für eine Unvollkommenheit ansehen, die der geringeren Schätzung des weiblichen Geschlechts entspricht. Ehen zwischen Eltern und Kindern sind allerdings auch unnatürlich wegen der Altersverschiedenheit; dagegen die zwischen Geschwistern sind es aus demselben Grunde nicht. Erst die gebildete sittliche Einsicht findet es mit Recht verwerflich, zwei verschiedene Verhältnisse, deren jedes seine eigenthümliche sittliche Schönheit hat, mit einander zu vermischen und dadurch die reine Ausbildung eines jeden unmöglich zu machen. Dagegen würde zur völligen Erfüllung des Ideals der Ehe, eine Gemeinschaft des ganzen Lebens zu sein, eine Gleichartigkeit der Bildung und zuletzt auch der religiösen Ueberzeugung gehören; aber hierüber zu entscheiden muß dem Gewissen der beiden Parteien überlassen bleiben. Sie müssen beurtheilen, ob sie sich getrauen, so wie sie sind, miteinander ein vollständiges Leben zu führen.

§ 38.

Die Eingehung einer Ehe ist ein Vertrag, den die beiden freien Willen der beiden Theile mit einander eingehen, und kein Gewaltact der Erde kann diese freie Uebereinkunft ersetzen, sie be-

fehlen oder sie dauernd verbieten. Die Ehe selbst dagegen ist ein Institut mit eigener gesetzlicher Ordnung, deren Inhalt durch Sitte und Recht der jedesmal bestehenden Gesellschaft festgesetzt ist. Dieser Inhalt kann nicht von den Parteien willkürlich modificirt werden, sondern nur indem sie sich freiwillig in dies ganze feststehende Verhältniß begeben, können sie auf Anerkennung und Achtung ihrer Verbindung von Seiten der Gesellschaft und auf den Rechtsschutz rechnen, den diese ihnen und hauptsächlich den entspringenden Kindern gewähren kann. Obgleich daher die Gesellschaft, und selbst die kirchliche Autorität, Ehen keineswegs stiftet, so ist doch ihre Concurrenz unabweislich: es ist rechtlich nothwendig die öffentliche Erklärung eines Bundes, der künftig rechtliche Folgen haben will; und es ist völlig der Sitte gemäß, zu dieser abgeschlossenen Vereinigung noch durch irgend eine Ceremonie den göttlichen Segen zu erflehen. — So wie nun die Gesellschaft Ehen nicht stiftet, so kann sie dieselben auch nicht principmäßig verbieten; allein sie kann erstens die Anerkennung, durch die sie sich zu rechtlichen Folgen verbindlich macht, an bestimmte Bedingungen knüpfen, und daher temporäre Verbote, z. B. gegen die Ehen Minderjähriger oder gegen militärische Ehen, erlassen. Eine Ehe aufzulösen, gegen den Willen der Parteien, hat sie weder Macht noch Veranlassung; denn wenn z. B. ein eheliches Verhältniß auch den minimalen Forderungen nicht entspricht, auf die sich eine gesetzliche Fixirung ethischer Verhältnisse eigentlich immer beschränken muß, so würde es doch ganz unzulässig sein, hierüber Untersuchungen anzustellen oder einen Richtspruch zu fällen, so lange nicht das innere Mißverhältniß zur Beleidigung der Gesellschaft selbst wird. Jede Ehe ferner muß mit der Intention eingegangen werden, daß sie ein unauflösliches Verhältniß sei, das nur der Tod scheidet. Allein so sicher dies das festzuhaltende Ideal ist, so kann es doch keinen Segen bringen, eine mißlungene Verwirklichung des Ideals aufrecht erhalten zu wollen. Giebt man daher die Lösung zu, d. h. erkennt man sie in ihren rechtlichen Folgen an, so widerstreitet man eigentlich nicht dem Princip selbst,

sondern räumt bloß ein, daß die menschliche Schwäche nicht im Stande ist, es rein durchzuführen. Daß diese Anerkennung nicht an zu leichte Bedingungen geknüpft wird, liegt mehr im Interesse der Gesellschaft, als in der Natur des einzelnen Falles.

§ 39.

Es ist unnöthig, die Pflichten der Pietät zu erwähnen, die zwischen Eltern und Kindern stattfinden sollen; dagegen verdient Erwähnung, daß die antike Meinung, welche die Eltern oder eigentlich hauptsächlich den Vater als die volle erzeugende Ursache des Kindes und dieses als sein Product ansieht, durch das andere Bewußtsein verdrängt werden muß, daß auch in der Erzeugung der Kinder die Eltern bloß Mittelglieder einer Weltordnung sind, die ihnen verstattet, andere gleich selbständige persönliche Wesen in die Wirklichkeit einzuführen. Daher kann keine Rede sein von einer patria potestas mit beliebiger Entscheidung über Aufziehung oder Nichtaufziehung des Neugeborenen, mit bleibender Gewalt über Leben und Tod und mit vollkommener Herrschaft über die ganze Lebensführung. Es versteht sich vielmehr, daß die künftige Selbständigkeit der Kinder stets berücksichtigt wird, daß Unterhalt und Erziehung standesmäßig gewährt werden, wogegen die Kinder ein Recht auf Opfer der Eltern über diese Grenze hinaus nicht besitzen können.

Ein Streitpunkt ist die Frage, wie weit die ideelle, ganz besonders die religiöse Ausbildung der Kinder zu beeinflussen ist. Hier ist ohne Zweifel nicht recht, den ganzen künftigen Gesichtskreis des Kindes absichtlich durch Einprägung bestimmter Vorurtheile und Abhaltung aller fremden Einflüsse einzuengen und zu beschränken. Anderseits vollkommen zweifelhaft seinem Erfolge nach würde es sein, wenn man dem Kinde eine Auswahl aller möglichen Meinungen anböte; und außerdem würde dies völlig überflüssig sein, da das Leben selbst diese Aufgabe übernimmt. Gewiß ist daher bloß dies, daß Eltern nicht verpflichtet sind, sich nach den Kindern

zu richten. Sie haben also das Recht, ihre religiösen Ueberzeugungen in allen Lebensgewohnheiten unbefangen zum Ausdruck zu bringen; die Kinder aber haben die Pflicht, diesen Gewohnheiten sich zu fügen, so lange übrigens eine unbefangene Kenntnißnahme der Welt und die Freiheit ihres eigenen Urtheils ihnen nicht verkümmert wird.

§ 40.

Jede Ehe wird in der Absicht geschlossen, die eigene Existenz in Kindern fortzusetzen und ihnen angefangene Lebenspläne zur Fortsetzung zu überlassen. Nachdem daher die Kinder während des Lebens der Eltern im unbefangenen Mitgenuß des Familiengutes, jedoch ohne Disposition über dasselbe gewesen sind, versteht es sich sittlich von selbst, daß sie nach dem Tode der Eltern sich auch in die Disposition oder das Eigenthum dieses Vermögens theilen, auf welches jedenfalls Niemand ein näheres Recht hat. Diese Intestat-Erbfolge ist daher niemals angezweifelt worden, so lange man überhaupt an der Achtung vor dem erworbenen Privateigenthum festhielt. Mehr hat man die Gültigkeit testamentarischer Verfügungen bezweifelt. Gewiß dürfen solche den anderweitig begründeten Rechten Dritter nicht entgegen sein. Dies aber einmal vorausgesetzt, kann die Verfügung eines Sterbenden nicht für geringer geachtet werden, als die Schenkung unter den Lebenden. Wollte man sie gänzlich für nichtig ansehen, weil im Augenblick ihres beabsichtigten Gültigwerdens der Testirende nicht mehr lebt, also keinen Willen mehr hat, so würde man consequent auch das Eigenthum als erloschen betrachten müssen in jedem Augenblicke, in welchem der Besitzer keinen Gebrauch von ihm macht oder machen kann. Anderseits ist freilich klar, daß die Absicht eines Menschen nicht alle folgenden Generationen zu ihrer Ausführung verpflichten kann; und deßwegen werden testamentarische Verfügungen, die eine dauernde Stiftung irgend welcher Art beabsichtigen, allemal der Kritik der fortlebenden Gesellschaft unterliegen und nur aus-

geführt werden, so weit sie Bedürfnissen, Sitten und Rechtsgefühlen der Gesellschaft entsprechen, oder mit den Modificationen, durch welche sie mit diesen in Einklang gesetzt werden.

§ 41.

Bisher ist streng darauf geachtet worden, die einzelne Person als Subject von Rechten anzusehen, die ihr freilich bloß im Verkehr mit anderen, aber keineswegs durch diesen Verkehr oder durch eine vorher bestandene Ordnung der Gesellschaft zukommen. Sie können vielmehr von gar Niemand verliehen werden, sondern sind das erste Gewisse, woraus alle gesellschaftlichen Ordnungen sich erst durch die Einschränkungen entwickeln, welche diese im Princip anerkannten Urrechte erleiden müssen, wenn eine Coexistenz vieler ebenso unbedingt berechtigter Personen möglich sein soll. Nun aber ist hinzuzufügen, daß ebenso allgemein, wie diese Rechte sind, es auch zu den sittlichen Pflichten der einzelnen Personen gehört, auf der Unbedingtheit dieser Rechte nicht zu bestehen, sondern willig sich den Beschränkungen derselben zu unterwerfen, durch welche zum Besten des Gemeinwohls das sittlich unbedingte Recht zu einem bedingten juristischen übergeht.

Sechstes Kapitel.

Von der Gesellschaft.

§ 42.

Gesellschaft für alle Zwecke des menschlichen Lebens besteht gegenwärtig nur innerhalb des Rahmens der einzelnen Staaten. Man kann etwa die Kirche, die Republik der Gelehrten, die gebildete

Gesellschaft im engeren Sinne, die gemeinsamen Sitten des Handelsverkehrs als solche Vereinigungen anführen, die sich mit einer eigenen inneren Gesetzlichkeit über alle politischen Grenzen erstrecken. Allein einestheils beschränken sie sich doch nur auf einzelne, wenn auch zum Theil auf die höchsten Aufgaben des Lebens, anderentheils können sie, wenn ihre Ordnungen verletzt werden, sich um Rechtsschutz doch nur an die Machtmittel der politisch constituirten Staaten wenden. Nichtsdestoweniger ist der Begriff der Gesellschaft dem des Staates voranzustellen. Es ist irrig, zu glauben, daß der letztere Begriff eine für sich ganz eindeutig bestimmte und überall gleiche Form menschlicher Institutionen darstellte, nach welcher secundär die Ordnung der Gesellschaft eingerichtet werden müßte. Vielmehr ist eben diese die erste, und der Staat ist nichts weiter als die feste Endform, welche sich das gesellige Leben giebt, um seine eigenen Grundsätze gegen die Unbeständigkeit individueller Meinungen zu sichern. Eben deßhalb ist auch diese letzte Form verschieden je nach den Bedürfnissen und den Sitten, aus denen sie hervorgeht. — Was man aber als den idealen oder absoluten Staat betrachtet und allein dieses Namens für würdig hält, ist speciell bloß diejenige Form, die man für unsere Civilisation als richtigen Ausdruck findet, oder, nicht ohne einige Verschiedenheit der Meinungen, erst verlangt.

§ 43.

Wenn man Alles haben könnte, was man wünscht, so wäre eine Gesellschaftswissenschaft sehr nützlich. Bis jetzt existirt für sie eigentlich bloß der Name: „Sociologie“, an Inhalt aber fast nur die Resultate statistischer Erhebungen, die für sich noch keine Wissenschaft sind.

Von drei Seiten her sucht man den Inhalt zu gewinnen: die gewöhnliche Psychologie, die nur den inneren Gegenwirkungen in der einzelnen Seele gilt, soll zu einer Lehre über die geistigen

Wechselwirkungen zwischen einer Vielheit von Personen erweitert werden. Wissenschaftlich ist dies gar nicht gelungen. Was wir wirklich wissen, sind nicht sehr tief geschöpfte Resultate der Menschenkenntniß oder fast immer etwas zweideutige Analogien der Geschichte.

Gänzlich zurückzuweisen ist die zweite Manier, das Ideal des geselligen Lebens mit Natureinrichtungen zu vergleichen, welche formell dieselben Zwecke verfolgen und aus deren Organisation man nun auch die Mittel zur Erreichung jenes geselligen Ideals zu lernen hofft. Ganz nutzlos ist daher der Vergleich der Gesellschaft mit dem thierischen Organismus. Denn in diesem wird die Harmonie, nach der jeder Theil Zweck und Mittel für alle anderen ist, durch unvermeidliches gesetzmäßiges Wirken aller Theile gemäß den Stellungen, in denen sie sich zu einander befinden, herbeigeführt. Das Ganze dieses Lebens aber ist einseitig Mittel, für die beherrschende Seele, nicht aber Zweck für diese. In der Gesellschaft dagegen sind alle Elemente gleichberechtigte Individuen und nicht so zu einander gestellt, daß durch nothwendige Wirkungen, sondern so, daß nur durch willkürliche Handlungen, welche an sich keinem Gesetze gehorchen, das Wohlbefinden Aller entstehen kann. Diese Grundverschiedenheit macht alle specielleren Analogien unnütz, die sich zwischen der Gesellschaft und dem Organismus allerdings finden lassen. Man muß ganz allgemein den Grundsatz aufstellen, daß Analogien immer bloß zur Erläuterung einer schon feststehenden oder allenfalls zur Auffindung einer noch unbekannten Wahrheit dienen, die Richtigkeit der letztern dann aber niemals durch die Analogie, sondern immer aus der eigenen Natur der Sache bewiesen werden muß.

Endlich durchaus schädlich ist die dritte Manier, Probleme der praktischen Philosophie durch Naturgeschichte zu lösen und, anstatt zu überlegen, was der Mensch, nachdem er ist und so ist, wie er ist, sittlich auszuführen hat, lieber davon zu sprechen, wie

er im Laufe einer naturgeschichtlichen Entwicklung entstanden und nach und nach zu dem geworden ist, was er jetzt ist.

§ 44.

Geschichtlich sind uns die ersten Anfänge civilisirter Geselligkeit unbekannt. Wir finden nur, daß an verschiedenen Stellen der Erdoberfläche sich Gesellschaften von verschiedener Form und verschiedenem Werth gebildet haben, theils abhängig von der Lebensweise, zu der die Natur nöthigte oder einlud, zum Theil aber auch abhängig von geistigen Anlagen verschiedener Art, über deren Ursprung wir nichts wissen.

Es war die einfachste Form des Lebens, die Mittel zur Befriedigung der Nothdurft fertig der Natur zu entreißen. Diese Lebensart der Fischer- und Jäger-Völker konnte, wo nicht andere günstige Umstände mitwirkten, zu keiner Vielseitigkeit der Bestrebungen und Lebensansichten, zu keiner Ausbildung mannigfaltiger Rechtsbegriffe, zu keinem eigentlichen Haushalt und damit nicht zu der Concentration geselliger Wechselwirkungen führen, die einen beständigen geistigen Fortschritt hätten einleiten können. Bloß formelle Tugenden, des Muthes, der Ausdauer und Geduld, wurden durch sie begünstigt.

Ein Fortschritt war das Hirtenleben. Nicht auf Raub, sondern auf Pflege von Naturgeschöpfen begründet, entwickelt diese Lebensform zuerst die Gewohnheit einer mannigfaltigen, zusammenhängenden Arbeit; und zugleich entsteht der Begriff eines bleibenden und sich mehrenden Besitzes, der eine, obgleich noch nicht vielfach gegliederte, Verwaltung nöthig macht. Die meistens nomadisirende Lebensweise bedingt nur den Zusammenhalt der Familie und der aus ihr entstehenden Stämme und häuft auf den Patriarchen alle die Autorität, welche die spätere Gesellschaft an verschiedene Organe vertheilt. Die Einfachheit dieser Verhältnisse begünstigt eine weitausgedehnte ceremonielle Sitte,

welche alle Lebensereignisse bindet, dagegen sehr wenig die Ausbildung allgemeiner Rechtsbegriffe, die sich lediglich auf Sachen und Verhältnisse bezögen und von den Pietätsrücksichten frei wären, die hier alle Leistungen bedingen.

§ 45.

Unsere ganze gegenwärtige Gesellschaft, auf deren Weiterbildung allein die praktische Philosophie Rücksicht zu nehmen hätte, beruht auf dem Uebergang zum seßhaften Leben und zur Pflege der vegetabilischen Welt, dem Ackerbau. Es sind zwei charakteristische Züge, die diesem Zustand eigen sind. Zuerst die Theilung der Arbeiten, die natürlich eintritt, und damit der unvermeidliche Rangunterschied, den der größere oder geringere Werth der gewählten Arbeit begründet; dann aber der nicht in der Natur der Sache, sondern bloß historisch begründete Umstand, daß fast überall die arbeitende seßhafte Bevölkerung der Unterjochung durch nicht seßhafte Stämme unterlegen hat, und daß hieraus sich eine Aristokratie, anfänglich der bloßen Gewalt, gebildet hat, die, im Verlauf der Zeiten gemildert, dennoch ein irrationaler Bestandtheil der jetzigen Gesellschaft geblieben ist.

§ 46.

Gegen diese Form der Gesellschaft, die ohne Zweifel der Verbesserung fähig ist, werden mit Unrecht Vorwürfe gemacht, die zu einem entweder nie vorhanden gewesenen oder jedenfalls sehr ärmlichen Naturzustande zurückzugehen empfehlen.

Die Theilung der Arbeiten hat ohne Zweifel ihre Nachtheile, hauptsächlich die Verengerung des ganzen Gesichtskreises und die Abstumpfung für manche menschliche Interessen, die nicht mehr unmittelbar miterlebt und -erfahren werden. Allein, wenn einmal die früheren Kastenunterschiede überwunden sind, die nur

eine krankhafte und historisch begründete Abnormität der Gesellschaft waren, wenn also der Uebergang aus jeder Gesellschaftsklasse zu jeder anderen frei steht, so mildern sich jene nicht hinweg zu räumenden Nachtheile wenigstens dadurch, daß Alle an dem Gesammtleben der Gesellschaft doch irgendwie theilnehmen, also ihrer Kenntnißnahme das Ganze der menschlichen Interessen keineswegs entgehen muß.

Zu den günstigen Wirkungen dieser Arbeitstheilungen aber gehört vor allen Dingen die Entstehung des sittlichen Begriffs eines Berufes, den der Mensch zu haben glaubt, so daß er nun sich nicht von der Natur als fertig gemacht ansieht, sondern nur durch die Leistung der von ihm gewählten Arbeit sich als 'Mitglied der Gesellschaft' legitimirt, während er vorher nur ein 'Exemplar der menschlichen Gattung' war. Die Beschränkung aber auf einen bestimmten Beruf anstatt einer wechselnden, wenn auch sehr bedeutenden Arbeit, erzeugt die formellen Vorzüge einer stetigen Treue und Consequenz des Willens, welche der bloßen großen Natur gegenüber keine Gelegenheit hatten sich zu bilden. Es entsteht ferner aus der fortgesetzten Behandlung eines und desselben Stoffes oder Materials eine große Summe zusammenhängender und zu weiterer Untersuchung auffordernder Beobachtungen, die gleichfalls aus einem bloß abenteuernden Verhalten zur Natur nicht entspringen würden. Ebenso gewährt jede Beschäftigung eines bestimmten Berufs eigenthümliche Gesichtspunkte auch zur Beurtheilung der übrigen Vorkommnisse des Lebens, und es entstehen in den verschiedenen Berufen, Gewerben oder Handwerken charakteristische Stimmungen, Beurtheilungsweisen und Ausdrucksformen, welche gleichsam als verschiedene Projectionen des Lebens ein viel reicheres Material der Reflexion für einander darbieten, als es der einsame Gedankengang eines Einzelnen für sich schaffen würde. Man kann endlich hinzufügen, indem man auf die vorzüglichste Ausbildung dieser Berufsklassen, nämlich auf die bürgerlichen Gewerbe des Mittelalters zurücksieht, daß unter den Berufsgenossen sich ein Gefühl

der Standesehre, des gegenseitigen Zusammengehörens zur Unterstützung und damit das sehr nützliche Gefühl ausbildet, nicht allein die Gesellschaft zu bilden oder beherrschen zu können, sondern mit einer Anzahl gleichberechtigter Berufe sich zu dem Aufbau derselben vereinigen zu müssen.

§ 47.

Auf diese Lebensform, die wir nicht wieder aufgeben können, haben mancherlei historische Umstände lange Zeit schädlich eingewirkt.

Zuerst die theokratische Bevormundung, welche die individuellen Ueberzeugungen zu beherrschen suchte und Andersgläubige verfolgte. Dies ist in der Theorie, wenn auch nicht überall in der Praxis, überwunden.

Damit zusammen hing die theologische Geringschätzung des weltlich arbeitsamen Lebens und die Ueberschätzung des contemplativen Daseins; auch dies ist überwunden und der Grundsatz, daß jegliche redliche Arbeit ehrenvoll ist, vollkommen zugestanden.

In Folge früherer Eroberungen und der Grundverleihung an die Eroberer waren völlig irrationale Verhältnisse der Hörigkeit, der Leibeigenschaft und undurchbrechliche Standesunterschiede entstanden, und zwar zugleich mit einer Verschiedenheit der Theilnahme am Recht. Auch diese Unterschiede sind in Folge der französischen Revolution verschwunden und der Grundsatz der Gleichheit vor dem Gesetz ebenfalls zur allgemeinen Anerkennung gelangt.

Die doppelte Verachtung des arbeitsamen Lebens von Seiten der Kirche und der Aristokratie hatte ferner dazu geführt, alle Lasten des öffentlichen Lebens auf das Volk, die misera contribuens plebs, zu übertragen; anstatt dessen ist jetzt ebenfalls der Gedanke gleicher Verpflichtung, zu den Bedürfnissen der Gemeinschaft beizutragen, anerkannt.

Endlich hatten vielfältige Gründe, unter anderen die Unsicher-

heit aller öffentlichen Zustände, zu einem engen Zusammenschluß localer Gemeinden und auch der gleichen Gewerbe geführt, mit denen eine Menge Behinderungen der freien Thätigkeit verbunden waren, deren gesellige Nachtheile zuletzt schwerer empfunden wurden, als die Vortheile, die sie für den Betrieb der Arbeit hatten. Hauptsächlich das Aufkommen der Maschinentechnik, welche ganz neue Arbeiten schuf, trug zu dem völligen Untergang sowohl jener corporativen Verbindungen, der Zünfte und Innungen, als auch dieser local geschlossenen Gemeinden bei. Die freie Wahl des Berufs und die Freizügigkeit sind ebenfalls zugestanden.

Hiermit war nun eigentlich Alles verwirklicht, was die Wünsche der revolutionären Zeit verlangten, mit Einem Wort: völlige Eröffnung des Feldes für freie Concurrenz Aller. Nachdem dies aber geschehen war, hat sich nach und nach wachsend die Klage erhoben, daß jetzt den Menschen zwar Rechte zugestanden sind, daß aber die jetzt noch bestehende Organisation der Gesellschaft die Masse daran hindert, von diesen Rechten wirksamen Gebrauch zu machen. Und nun entstanden die Versuche, die historisch gebildete Gesellschaft von Grund aus nach neuen Principien zu reconstruiren, welche die Gleichheit der Ansprüche Aller in umfassenderer Weise befriedigen sollten.

Diesen Reformversuchen gegenüber behaupten wir zuerst im Allgemeinen, daß alles Unglück aus der Welt zu schaffen in der Macht keiner Gesellschaft liegt; daß die sittliche Verpflichtung, es zu mildern wo es vorkommt, jeder Gesellschaft gleich sehr obliegt, welches auch immer ihre Verfassung sein mag; daß dagegen eine rechtliche Verpflichtung allerdings der Gesellschaft bloß zur Ausgleichung derjenigen Uebelstände obliegt, die eben aus ihrer eigenen Organisation unvermeidlich entspringen; und daß sie endlich, was die Wahl dieser Verfassung selbst betrifft, vollkommen im Rechte ist, wenn sie alle die idealen Güter, die ihre bisherigen Einrichtungen möglich gemacht haben, mit aller Gewalt und ohne alle Nachsicht gegen die Versuche vertheidigt, neue Zustände herbeizu-

führen, die eine gleichmäßigere, aber kaum noch menschlich würdige Befriedigung Aller versprechen, aber nicht einmal verbürgen.

§ 48.

Gegen die Bestrebungen, gleiche sociale Rechte Allen beizulegen, die nur überhaupt dem gleichen naturgeschichtlichen Begriffe des Menschen genügen, muß man principiell einwenden, daß das höchste erreichbare Gut gewiß nicht in gleicher Bildung und gleichem Genuß Aller besteht, sondern in der Wechselwirkung unzähliger Verschiedenheiten sowohl der Fähigkeiten, als der aus ihnen fließenden Autorität und des mit ihnen verbundenen Glückes. Bildlich gesprochen: die Helligkeit, welche sich über die Menschheit verbreiten würde, wenn die Gleichheit, die man anstrebt, so weit bestände, als sie menschenmöglich ist, würde weit geringer sein, als diejenige, welche aus der Summirung einzelner Punkte hohen Glanzes mit der Dunkelheit vieler anderen entstehen würde. Die Cultur ist niemals etwa wie ein Wald aus sehr vielen Keimen von gleicher Vegetationskraft emporgeschossen, sondern die unproductive Menge, die höchstens Bedürfnisse empfinden und ihre Abhülfe wünschen kann, hat überall bloß von den Entdeckungen und der Energie einzelner Geister gezehrt. Zum Glück der Menschheit ist die Neigung, solchen Impulsen zu folgen, sehr ausgebreitet und zeigt sich eben selbst in der Leichtigkeit, mit welcher die Menge den ihr selbst unverständlichen, aber Erleichterung versprechenden Theorien der Agitatoren für die allgemeine Gleichheit folgt.

§ 49.

An Naturunterschiede, die man nicht aufheben kann, muß man nicht durchaus gleichartige Pflichten und Befugnisse knüpfen. Gewiß hat das männliche Geschlecht keine allseitige Ueberlegenheit; allein der Sinn für allgemeine Principien, für Recht und ge-

setzliche Ordnung kommt ihm doch überwiegend zu, wie dem weiblichen ebenso überwiegend die feine Intuition des Einzelnen, der Sinn für Gnade und für versöhnende Ausnahmen. Eben hierdurch greifen beide Geschlechter zur Gesammtgestaltung eines schönen Lebens zusammen. Daher denken wir allerdings nicht daran, in Bezug auf die äußerliche Rechtsordnung des Lebens beide Geschlechter allgemein gleich zu stellen. Allein wenn es der praktischen Philosophie zukommt Principien festzuhalten, so ist es nicht minder ihre Pflicht Ausnahmen zu concediren, wo die Umstände sie erfordern. Daher ist nichts einzuwenden gegen die Betreibung selbständiger Berufe durch Frauen, soweit sie als Maßregel der Noth unter den gegenwärtigen Verhältnissen unternommen wird. Principiell kann man sie nicht empfehlen, weil durch sie bloß geleistet würde, was ohne die Frauen auch möglich ist, während sie ihrem eigentlichen Berufe entzogen würden. Ebenso wenig ist dagegen einzuwenden, auch in der Ordnung der geselligen Angelegenheiten den Frauen unter denselben Bedingungen der Selbständigkeit Stimmrecht zu verleihen, unter denen es den Männern gewährt wird; und nur die Erfahrung und die Berücksichtigung der Umstände, aber kein allgemeines Princip würde bestimmen können, wie weit die Grenzen dieser Befugniß auszudehnen sind.

§ 50.

Vorschläge zur freien Gemeinschaft der Geschlechter haben nur einen scheinbaren Grund: die unglücklichen Ehen. Nun erlaubt auch das Recht einen Vertrag zu lösen, der durch unvorhergesehene Umstände zur laesio enormis des einen Theils ausschlägt; allein es hebt deswegen das allgemeine Princip der Verbindlichkeit der Verträge nicht auf. Ebenso erfordern jene Fälle einer völlig mißlungenen Verwirklichung des Ideals der Ehe ausnahmsweis die Abhülfe durch Scheidung. Dagegen um ihretwillen das allgemeine Princip aufzugeben kann nur empfohlen werden, wenn man zugleich Abneigung für jede unwillkommene Pflicht und ego-

istische Vorliebe für Genuß hat. Es ist nicht nöthig, die Einbuße an sittlichen Gütern zu schildern, die unmittelbar aus der Aufhebung der Ehe flösse. Ein anderer, mittelbarer Nachtheil wäre der, daß hierdurch der einzige Fall aufgehoben würde, in welchem Gütergemeinschaft einer Mehrheit durch die Pietätsverhältnisse, die nur hier obwalten, möglich gemacht wird, während man später dieselbe Gemeinschaft unter ganz unzureichenden Bedingungen wieder herstellen möchte. Denn die Platonische Hoffnung ist ganz eitel, geschwisterliche Pietät würde sich dann unter alle so erzeugten Kinder verbreiten. Um ein solches Gefühl zu erwecken, ist Gewißheit dieses Verhältnisses und Kenntniß seines Werthes aus langer Erfahrung nöthig; dagegen unzureichend die bloße Hypothese, mit der außerdem gar keine Erfahrung von dem wirklichen Werth dieser Verbindung zusammenhinge.

§ 51.

Im Zusammenhang mit dieser Bestreitung der Familie steht die des Erbrechts, das in der bisherigen Gesellschaft gegolten hat und allerdings Unterschiede des Reichthums und der Armuth auf die Menschen ohne ihr Zuthun vertheilt. Hier muß man zugeben, daß dies keine natürlichen Unterschiede sind, sondern solche, welche die Gesellschaft durch ihre Organisation verschuldet. Ohne Zweifel hat sie daher die Pflicht, hier Abhülfe zu gewähren; und diese Pflicht ist niemals bestritten worden, obgleich zu ihrer Ausführung die Gesellschaft noch viel mehr als bisher zu leisten schuldig ist. Es fragt sich aber, wie dies geschehen kann; und es scheint gewiß, daß wir es nur so machen können, wie die Mechanik verfährt. Maschinen ohne alle Reibung sind unmöglich: zu große Reibung durch Nebenmaßregeln zu mildern ist nothwendig, sie aber principiell ganz aufheben zu wollen hieße ebenso viel, als die Möglichkeit der Bewegung überhaupt aufheben. Wollte man daher die Vererbung des Privatbesitzes ganz aufheben, so würde man zuerst den Trieb zur Production eines bleibenden und übertragbaren Vermögens hemmen

und die Neigung zur Consumtion dessen verstärken, was sich nicht übertragen läßt. Man würde ferner Unrecht thun gegen diejenigen, die im Mitgenuß eines vorhandenen Vermögens bereits erzogen sind und es nun entbehren sollen; man würde endlich eine grundlose Freigebigkeit gegen die ausüben, die auf das Vermögen jedenfalls kein größeres, sondern ein viel kleineres Recht besitzen, als der natürliche Erbe. Man könnte daher höchstens bei übermäßigem Vermögen an eine Erbschaftssteuer denken, die zur Beseitigung allgemeiner gesellschaftlicher Uebel geleistet würde. Wollte man dies nicht, so würde man schon den bloßen Privatbesitz und nicht nur seine Erblichkeit aufheben müssen und käme so, da jeder solche Besitz theils zuerst producirt, theils unterhalten und verwaltet, theils erneuert werden muß, auf einen völligen Communismus, der mit Aufhebung aller privaten und Familienrechte eine Organisation der Arbeit versuchte, durch die sich das menschliche Geschlecht erhält.

§ 52.

Wie viel Wahres im Einzelnen die hierzu gemachten Vorschläge enthalten, sei noch dahingestellt. Principiell ist zu erwidern, daß eine solche Gesellschaftsform alle diejenigen Motive des Handelns abschneiden würde, welche nach bisheriger Erfahrung zum Fortschritt der Cultur geführt haben, und daß sie selber sich bloß erhalten würde, wenn man, ganz ohne Grund, als künftige allgemeine oder doch durchschnittliche Charaktereigenschaften der Menschen solche voraussetzte, die sich bisher als solche keineswegs erwiesen haben, sondern über deren Mangel sich eben die Agitationen beklagen, welche diese communistischen Ideen empfehlen. Alle Ideale einer gesellschaftlichen Ordnung aber, von dem Platonischen Staat an bis auf die Gegenwart, sind dann ganz nutzlos, wenn sie bloß angeben, was schön sein würde wenn es wäre, und wenn sie nicht zugleich nachweisen können, daß es Menschen geben werde, die sich dazu herbeilassen, die Rollen zu spielen, die ihnen in diesen Entwürfen zugemuthet werden.

§ 53.

Nun wissen wir aus Erfahrung, daß die persönliche Freiheit in der Wahl und in der Ausführung der gewählten Arbeit, sowie der Privatbesitz der durch die Arbeit erreichten Producte der Sporn gewesen ist, der zu allen Fortschritten und zum Wetteifer in der Vollkommenheit und Nützlichkeit der Erzeugnisse geführt hat, die dann, wenn sie aus dem consequenten Handeln einer persönlichen Absicht entstanden waren, auch der nicht mit producirenden Menge zu gut kamen. Wir wissen ferner, daß auch im Lebensgenuß Jeder nur von seiner eigenen Phantasie geleitet sein will, und daß endlich das Urtheil der Achtung oder der Verkennung, welches sich über seinen Werth und den seiner Arbeiten im geselligen Verkehr von selbst bildet, von Jedem ebenso ertragen wird, wie ein Glück oder Unglück, welches ihm die Natur zufügt, daß dagegen jedes ähnliche Urtheil, das mit dem Anspruch auf officielle Autorität ausgesprochen wird, die Menschen im Innersten empört. Und gerade hierin liegt ein bedeutender Grund der herrschenden Erbitterung gegen die bestehende Gesellschaft, die sich ein solches Urtheil über einzelne ihrer Klassen anzumaßen scheint.

Wäre nun eine solche neue Gesellschaftsform, welche alle Arbeit centralisirt und überwacht, wirklich bereits eingetreten, so würden wir, auf diese psychologischen Erfahrungen gestützt, nur erwarten können: zuerst, daß jeder Einzelne quantitativ so wenig als möglich zu der gemeinsamen Arbeit beitragen würde; — daß zweitens qualitativ auch diese Arbeit schlechter geleistet würde, weil es unmöglich wäre, den verschiedenen Fähigkeiten und Neigungen die zukommenden Theile derselben zuzuweisen; — daß drittens überhaupt nur diejenigen Berufe sich erhalten würden, die sich durch ein bald aufzeigbares Product ihrer Arbeit als nützlich rechtfertigen könnten; Alles dagegen, was eigensinnige Aufopferung, langes Grübeln und viele mißlungene selbst kostspielige Versuche voraussetzt, gering geschätzt, nicht unterstützt werden, und dadurch das ge-

sammte Niveau der Bildung sehr bald sinken würde; — daß ferner auch der Lebensgenuß und die Zufriedenheit sinken würde in Folge dieser amtlichen Feststellung und Darbietung der noch möglichen Arten des Genusses und durch die beständige Controlle, der der Einzelne nicht bloß von Seiten eines Einzelnen, sondern auch von Seiten jedes Andern ausgesetzt sein würde; — daß weiter für die Unterstützung der Kranken und Verunglückten die Motive der Familienpietät und einer aus eigenen reichen Mitteln helfenden Mildthätigkeit aufgegeben würden, ohne daß an ihre Statt solche andere träten, die in der gegenwärtigen Gesellschaft nicht vorhanden wären; — daß endlich eine unglaubliche Menge bloßer Verwaltungsarbeit und eine Menge socialer Aemter geschaffen werden müßten, um das Beste der ganzen Gesellschaft zu überlegen, in jedem Augenblick den Bedarf festzusetzen, die nöthigen Arbeiten zu bestimmen, sie auszutheilen und den Lohn der Güte der Arbeit entsprechend wieder auszutheilen: lauter Functionen, welche in der jetzigen Gesellschaft durch lebendigen Verkehr, durch Nachfrage und Angebot, von jedem Einzelnen zu einem entsprechenden Theile von selbst ausgeführt werden, allerdings unvollkommen, aber doch so, daß man dem regierenden Ausschusse jener neuen Gesellschaft eine kaum glaubliche Intelligenz zutrauen müßte, um anzunehmen, daß er es viel besser machen würde. Nach allen diesen Richtungen hin würde zwar die neue Gesellschaft, wie ihre Lobredner versichern, den allerbesten Willen und auch die größte Achtung vor den höheren idealen Interessen der Menschheit haben; allein, wenn man die Aufrichtigkeit dieser Absicht zugesteht, so liegen doch eben in der projectirten neuen Gesellschaftsform die berührten Mängel, welche uns ihre Erfüllung ganz unwahrscheinlich machen.

§ 54.

Die Unmöglichkeit, auf diese übertriebenen Vorschläge einzugehen, hebt die Verpflichtung nicht auf für die gegenwärtigen Uebel Abhülfe zu suchen.

Zu der Höhe nun, durch welche sie gegenwärtig eine gefährliche Agitation hervorrufen, sind sie hauptsächlich durch das Aufkommen der Maschinenindustrie gesteigert worden. Es ist unmöglich, die großen Vortheile dieser Industrie wieder aufzugeben, durch welche das Gesammtleben der Menschheit außerordentlich bereichert worden ist; allein ebenso unmöglich, zu leugnen, daß sie den Abstand zwischen Wohlhabenheit und Armuth sehr vergrößert hat. Maschinen sind kostspielig zu erwerben; es erfordert bedeutende Mittel, sie in Gang zu halten; und ihre Benutzung ist nur möglich in mehr oder weniger ausgedehnten Baulichkeiten, welche durchschnittlich den Raum einer Handwerks-Werkstatt beträchtlich überschreiten. Daher erfordert die Unternehmung allein ein bedeutendes Capital; sie erfordert ferner, da sie gewinnbringend nur sein kann durch massenhafte Erzeugung ihrer Producte, auch eine große Anzahl von Handlangern, um die Arbeit der Maschine vorzubereiten oder sie zu vollenden. Zu diesen Hülfsarbeiten aber, die größtentheils äußerst einförmig sind, bedarf es nur kurzer Anlernung, aber keiner eigentlichen Lehrzeit, wie in dem Handwerk, das eine Menge zusammenhängender Kunstgriffe von der ersten Bearbeitung des Rohmaterials bis zur letzten Feinheit des Productes zu überliefern hat. Diese Umstände haben die Folge, daß sowohl das Familienverhältniß als das Lehrverhältniß aufhört, in welchem früher der Handwerks-Geselle oder -Lehrling zu seinem Meister stand. Die 'Arbeiter' erlangen eine sogenannte 'Selbständigkeit' (die sie selbst früher haben wollten), die leider nur darin besteht, daß sie Niemandem dauernd verpflichtet sind, aber auch nirgends einen Rückhalt haben, sondern mit ihrer nackten Arbeitskraft, ohne einen selbständigen Beruf erlernt zu haben, auf sich selbst angewiesen sind und deßhalb diese Arbeitskraft jedem Unternehmer anbieten müssen, um für dieselbe, da das gleichartige Angebot sehr groß ist, mit sehr geringem Lohne befriedigt zu werden. Diese ungünstigen Umstände und die räumliche Zusammendrängung großer Anzahlen von Arbeitern haben es erst

dahin gebracht, daß ein Standesunterschied zwischen Capitalisten und Proletariern sich ausgebildet hat, welche letzteren, da sie allerdings gar keine Aussicht haben, durch Ersparungen ihr Loos wesentlich zu verbessern, sich als widerrechtlich durch die besitzende Classe verkürzt ansehen.

Wir übergehen hier die große Menge unmenschlicher Bedrückungen, denen die Arbeiter durch einzelne Unternehmer ausgesetzt sind; denn gegen diese Ueberschreitungen des Maßes werden sich allemal gesetzliche Hülfsmittel finden und sind zum Theil schon in Anspruch genommen worden. Wir übergehen anderseits die Beispiele edler Sorgfalt, mit welcher andere Unternehmer für die gesunde Wohnung und Kost, Unterricht und Bildung, selbst für Erheiterung der ihrigen sorgen; denn dies Alles läßt sich leider durch gesetzliche Maßregeln entweder nicht oder nur sehr im Allgemeinen vorschreiben, und es fehlt an Mitteln der Ausführung, so lange die Unternehmer nicht freiwillig auf einen Theil des Vortheils verzichten, den sie aus ihren Unternehmungen ziehen. Sittlich ist dies ohne Zweifel geboten; denn auf die scrupulöse Achtung seines Eigenthums und die Nichtbeeinträchtigung seiner Unternehmung hat doch der Mensch ein sittliches Recht nur insofern, als er in einem Werke nicht gestört zu sein wünscht, das an sich werthvoll und zum Besten der Menschheit bestimmt ist, nicht aber deswegen, weil er aus seinen Handlungen einen Vortheil für sich haben will, selbst wenn dieser mit Benachtheiligung Anderer verbunden ist.

§ 55.

Der Zusammenhang der Dinge scheint keine allgemeine rechtliche Form zuzulassen, in welcher die Lage der Arbeiter verbessert und ihr erstes Verlangen, die Erhöhung des Lohnes, erfüllt werden könnte. — Ohne Zweifel gebührt dem Leiter einer Unternehmung, der die nöthigen Mittel hergiebt und zugleich die

Gefahr des Mißlingens allein trägt, ein Unternehmergewinn, mit dessen Wegfall die Lust zur Betriebsamkeit ebenfalls verschwinden würde. Soll unter dieser Voraussetzung der Lohn erhöht werden, so müssen die Preise der Producte gesteigert werden; dann aber ist der Absatz nur gesichert, wenn der allgemeine Reichthum ebenfalls zunimmt. Geschieht aber dies, so steigen die Preise aller Bedürfnisse, und für den Arbeiter tritt dasselbe Mißverhältniß ein wie früher. Es wäre zweitens möglich, mit Verminderung der Productionskosten doch gleiche Mengen der Producte zu erzeugen; dann stiege wenigstens der Unternehmergewinn, so daß ein Fonds vorhanden wäre, aus dem der erhöhte Lohn fließen könnte. Einen rechtlichen Anspruch darauf hätten die Arbeiter dennoch nicht, gleichviel ob durch Verminderung ihrer Anzahl oder durch technische Verbesserungen jene größere Wohlfeilheit erzeugt würde. Gesetzt aber, sie empfingen den höheren Lohn, so würden diejenigen, welche nicht an diesen Arbeiten theilnehmen konnten, sogleich eine neue Schicht bilden, die über Benachtheiligung klagte; denn größere Geldmittel in den Händen einer beträchtlichen Anzahl würden wieder in der Umgebung das Leben vertheuern. Ebenso könnte es temporär vorkommen, daß die Industrie eines Landes A von einem Lande B nothwendig bedurft würde, und dieses durch große Werthe eigener Producte diese Waaren bezahlte. Bliebe dann der Handel auf diese beiden, A und B, beschränkt, so würde A Einnahmen haben, welche nun dann, wenn sie nicht auf die Theilnehmer beschränkt blieben, sondern auf das ganze Volk sich vertheilten, diesem die Möglichkeit verschafften, in einem dritten Lande C seine Bedürfnisse noch wohlfeiler anzukaufen. Allein das sind offenbar Umstände, die sich nur auf kurze Zeit halten können und überhaupt selten eintreten.

§ 56.

Der Unternehmergewinn, der Gegenstand des Neides, könnte nur dadurch den Arbeitern zu gut kommen, daß sie selbst

sich an die Stelle des Unternehmers setzten und Begründung und Verwaltung, Gefahr und Gewinn des Geschäfts unter sich theilten.

Dieses höchst anerkennenswerthe Princip der freiwilligen Association hat in anderen Fällen zu bekannten Resultaten geführt, z. B. durch die Actienunternehmungen zur Ausführung von Werken, welche die Kraft des Einzelnen übersteigen; in vielfachen Formen der Versicherungsgesellschaften zur Vertheilung eines Schadens oder Unglücks auf eine große Anzahl, für die er unmerklich wird; in Consumvereinen zu einer kleinen Ersparniß für die Mitglieder einer ebenfalls nur geringen Gesellschaft. Wenn dieses Princip in der Form der Vereinigung zur Unternehmung und Ausbeutung von Arbeiten sich fruchtbar erweisen soll, so erfordert es ebenfalls eine nicht zu zahlreiche geschlossene Gesellschaft und eine gewisse Einförmigkeit wenigstens der zu unternehmenden Arbeiten; die Association würde sonst eine größere Anzahl von Beamten für die Geschäftsführung erfordern und keine Bürgschaft für die hinreichende Sachkenntniß der Geschäftsführer bieten. Bis jetzt sind solche Vereinigungen größtentheils nur durch das Opfer freiwilliger und unbelohnter Geschäftsführung haltbar gewesen, und meist nur durch eine ähnliche Unterstützung des Wohlwollens überhaupt zu Stande gekommen. Es scheint, daß sie überhaupt nur unter dem Einfluß bedeutender Persönlichkeiten gedeihen, und daß eine bloß demokratische Verfassung derselben nicht im Stande ist die psychologisch zu erwartenden inneren Streitigkeiten zu vermeiden oder zu versöhnen.

Außerdem würde dies ganze Princip, so vortrefflich es ist, niemals hinreichen, um alle Klagen zu befriedigen; es würde hierzu noch gehören, daß die Gesellschaft diejenigen Industriezweige, die unter den vorhandenen Umständen nicht mehr rentiren können, auf unschädliche Weise ganz aufhöbe, indem sie diejenigen, welche, wie es häufig geschieht, durch Tradition an sie gefesselt sind und weder Einsicht noch Mittel zum Uebergang in eine andere Beschäftigung besitzen, durch Unterricht und durch Gewährung der ersten Hülfs-

mittel und Werkzeuge zu einer lohnenderen Industrie befähigte. Dies Alles kann einestheils nur durch freiwilliges Wohlwollen und anderntheils, da auf dieses nicht gerechnet werden kann, nur durch die Beihülfe des Staates gewährt werden, dem es obliegt, die allgemeinen sittlichen Verpflichtungen der Gesellschaft auch der jedesmal lebenden Generation, also der wirklichen Gesellschaft, als gesetzliche Nothwendigkeit aufzuerlegen.

§ 57.

Alle Schwierigkeiten dieser Dinge lassen sich darauf zurückbringen, daß zwei allgemeine Sätze miteinander in unversöhnbarem Zwiespalt sind.

Der eine ist die theoretische Einsicht, daß niemals die Arbeit eines Menschen einen anderen Lohn empfangen wird, als den, der ihrem Werth entspricht; und zwar ist unter diesem Werth allemal nur derjenige zu verstehen, den sie in den Augen der mitlebenden Gesellschaft besitzt, gleichviel ob diese ihn richtig anerkennt oder seine Bedeutung verkennt. Was aber der Mensch außer dem Product seiner Arbeit ist oder selbst werth ist, das entzieht sich jeder officiellen Schätzung und kann daher auch niemals Gegenstand eines Lohnes sein. Der zweite Satz aber ist die Ueberzeugung, daß jeder Mensch zu der gleichen Bestimmung berufen ist und einen Anspruch auf die ihm erreichbare menschliche Glückseligkeit hat.

Aus dem ersten Satz folgt die Maxime der alten politischen Oekonomie, daß Jeder nach dem Product seiner Fähigkeiten Lohn erhalten solle, aus dem zweiten der von einigen Socialisten (Louis Blanc) menschenfreundlich aufgestellte Grundsatz, das Jedem das Seinige nach seinem Bedürfniß zukommen solle. Dies letztere heißt natürlich bloß, daß Jedem die in seiner Lage seiner Eigenthümlichkeit angemessenen Mittel einer durchschnittlich anzunehmenden menschlichen Befriedigung zugetheilt werden sollen. Allein

man sieht das Unpraktische eines solchen Grundsatzes; denn eben dies zu beurtheilen, was in diesem Sinne Jedem gehört, ist ganz unmöglich, wenn man nicht einfach auf die Wünsche eines Jeden eingehen will, die zum Theil sehr verkehrt sein würden. Anderntheils ist die Ausführung ganz unmöglich; es wird z. B. niemals Mittel geben, einem Künstler oder einem ästhetisch angelegten Gemüthe die Anerkennung oder die Feinheit der Lebensumgebung zu verschaffen, die Beiden gerade so nothwendig ist, als ein sinnlicher Genuß oder eine ganz andere Umgebung für Andere.

Daraus folgern wir endlich, daß es leider allgemein und formell bei dem ersten Grundsatz sein Bewenden haben muß, daß dagegen um so mehr die sittliche Verpflichtung wächst, durch Eingriffe des persönlichen Wohlwollens die Mängel im Einzelnen zu beseitigen, für die es eine radicale Abhülfe durch ein System nicht geben kann.

Und nun kann man hinzufügen, daß eigentlich die socialistischen Theorien auf dieselbe Aufforderung zurückkommen; denn es giebt keine von ihnen, welche nicht die früheren Zeiten der Gesellschaft als Formen des Egoismus verdammte und verspräche, daß mit ihrer Annahme das Reich der Brüderlichkeit beginnen werde. Wäre diese Voraussetzung einmal eingetroffen, so würde es der gewaltsamen Umkehrung der bisherigen Gesellschaftsverhältnisse überhaupt nicht mehr bedürfen.

Siebentes Kapitel.

Vom Staat.

§ 58.

So nothwendig es war den Staat nicht ohne die Gesellschaft zu denken, die ihn füllt, so unzulässig würde es sein ihn,

wie jetzt häufig geschieht, ganz unter den Begriff der Gesellschaft zu subsumiren. Dieser Begriff käme auch einer Vereinigung zu, welche sich freiwillig bildet, ihre Zwecke willkürlich festsetzt, Bevollmächtigte wählt, die ganz nach ihrem Auftrag handeln, und freiwillig sich wieder auflöst, wenn sie ihre Wünsche nicht befriedigt sieht. Der Staat dagegen begreift eine Vielheit, die ohne freiwillige Wahl in seine Verhältnisse hineingeboren sind, nicht einzelne willkürlich gewählte Zwecke verfolgen, sondern das ganze Leben miteinander führen müssen, dabei an die Hülfsmittel eines bestimmten Territoriums gebunden sind und keineswegs die Verbindung kurzer Hand wieder auflösen können, in welche sie durch diese Bedingungen gebracht worden sind. Aber das Wesentlichste besteht in Folgendem: Sobald die Anzahl, die Bedürfnisse und die Hülfsmittel einer Gesellschaft hinlänglich groß sind, mindert sich die Möglichkeit, durch freie Entschließungen das dauernde Gedeihen zu verbürgen. Diejenigen, denen die Führung der Geschäfte anvertraut ist, bleiben nicht mehr bloß Bevollmächtigte der eben vorhandenen Gesellschaft und abhängig von ihren veränderlichen Beschlüssen, sondern sie treten auf und werden anerkannt als Vertreter einer in den Sachen selbst und ihrem Zusammenhang liegenden Nothwendigkeit, der sich alle Bestrebungen der Einzelnen unterwerfen müssen. So bildet sich ein für den Staat charakteristisches Merkmal, das der Gesellschaft fehlt, das Verhältniß des Unterthans zur Obrigkeit. Auch in der bloßen Gesellschaft allerdings mußten sich alle Bestrebungen den allgemeinen Naturgesetzen unterwerfen; aber für diese gab es keine besonderen gesellschaftlichen Organe, durch die sie repräsentirt wurden. Die Obrigkeit dagegen repräsentirt nicht nur die Ansprüche des sittlichen Gewissens, denen die Leidenschaft gern sich entzöge, sondern auch die Tradition der zusammenhängenden Maximen der Verwaltung, welche die bestimmten Umstände nöthig machen, und die nicht in jedem Augenblick der Einsicht jedes Einzelnen zugänglich sind. — Es versteht sich,

daß unter Obrigkeit hier zunächst nur diese ideale Macht verstanden ist, gleichviel welches die Träger sein mögen, durch welche sie zu persönlicher Erscheinung gebracht wird.

§ 59.

Die oft aufgeworfene Frage, bei wem eigentlich im Staate die entscheidende Gewalt über seine Organisation oder deren Umänderung liege, ist dadurch, daß man diese *Souveränetät* bestimmten die *Obrigkeit* darstellenden Personen, oder daß man sie dem *gesammten Volke* zuschreibt, gleich unrichtig beantwortet.

Die Gesammtheit der *jetzt* lebenden Generation ist *nicht vollständig* das Subject, welches als Träger des Staates gelten könnte. Die Vorfahren und die Nachkommen gehören mit zu der Gemeinde, deren consequent zusammenhängendes geschichtliches Leben sich in dem Staat entwickeln soll. Freilich leben die Vorfahren nur in der Erinnerung, die Nachkommen bloß in der Vorsorge des gegenwärtigen Geschlechts; aber nur so lange lebt dieses letztere in einem *Staat* oder *bildet* einen Staat, so lange es sich der Güter bewußt ist, die es von den Vorfahren empfangen, sowie der Verpflichtung, sie durch eigene Arbeit vermehrt den Nachkommen zu überliefern.

Diese ideale Gewalt des Staates soll also dem lebendigen Geschlecht die Stelle eines *Gewissens* vertreten und es davor behüten, aus dem *Stegreif* wie eine durch Nichts gebundene Gesellschaft Beschlüsse zu fassen oder Handlungen zu unternehmen, die dem Entwicklungsgange der Vorzeit und dem daraus zu bestimmenden Ziele der Zukunft widersprechen würden. *Verkörpert* aber kann dieses Gewissen auf wirksame Weise nur dadurch werden, daß auch eine *lebendige* Obrigkeit sie gegenüber der lebendigen Generation repräsentirt; und die Aufgabe der Obrigkeit würde im Allgemeinen darin bestehen, in jeder Rücksicht die unveränderte geschichtliche Idee, die diesen Staat belebt, im Gegensatz zu den veränderlichen

Leidenschaften, Bestrebungen und Meinungen der jedesmal Lebenden zum Ausdruck zu bringen.

§ 60.

Unter den Bedingungen, die ein solches Staatsleben möglich machen, wird man *Gemeinsamkeit der Sprache* und der *Abstammung* als *günstige* zu betrachten haben, da sie allein uneingeschränkten Verkehr für alle Zwecke des Lebens möglich machen; und ganz besonders, weil ohne sie die Gemeinsamkeit eines ästhetischen Charakters unmöglich wäre, durch den jedes Volk zusammenhängt und von anderen sich unterscheidet.

Allein es würde doch falsch sein, diese Bedingungen für *unentbehrlich* zu halten; auch die Erinnerung an gemeinsame Geschichte, gemeinsame Kämpfe und Bestrebungen kann verschiedensprachige Stämme zu einem wirklichen Staatsleben vereinigen, wie denn z. B. der *historisch* entstandene Begriff der *Eidgenossenschaft* für die *Schweiz* die Idee ist, zu deren Aufrechterhaltung sich ihre verschiedenen Stämme verpflichtet fühlen.

Man könnte ferner hinzufügen, wie in *irdischen* Dingen, so müßte auch in *religiösen* eine Einheit, des *Glaubens*, für den Staat günstig sein. Die Geschichte bestätigt das keineswegs allgemein; vielmehr scheint es nothwendig, daß dann, *wenn* solche Gleichheit vorhanden ist, das Volk mindestens lebhaften *Verkehr* mit *Andersgläubigen* und formell *Toleranz* gegen sie haben müsse. Hierin scheint das einzige Mittel zu liegen, einer geistigen Stagnation zu entgehen. — Die moderne Meinung dagegen, der Staat habe jede Rücksicht auf die religiöse Ueberzeugung seiner Angehörigen auszuschließen, kann nur für einen *temporären Nothbehelf* gelten.

Ganz ähnlich würde auch die Gemeinsamkeit aller Lebensbeschäftigungen für die Entfaltung des Staatslebens hinderlich sein; und deswegen verlangen wir für einen *unabhängigen* Staat eine Größe des Gebietes, welche alle wesentlich verschiedenen Lebensarbeiten möglich macht. Für einen *Kleinstaat* dagegen müßten wir um so

mehr glückliche Lage in der Mitte anderer verlangen, welche die Einseitigkeiten seiner eigenen Entwicklung ausglichen.

Endlich für *jeden* Staat müssen wir eigentlich verlangen, daß er einen oder viele andere *neben* sich habe; nur durch diesen Gegensatz und Wetteifer wird der *Patriotismus* erzeugt, ohne den kein eigentliches Staatsleben möglich ist, und der bei aller unparteiischen Schätzung des Fremden zugleich den richtigen Antheil des sogenannten *Nationalhasses* entwickelt, ohne den niemals ein Volk wirklich groß geworden ist.

§ 61.

Da wir den Staat nur als die Endform betrachten, welche die Gesellschaft sich selbst zur Sicherung ihrer Interessen giebt, so können wir eine *allgemeine* Staatslehre nur so weit anerkennen, als die gleichartigen Naturen und Bedürfnisse der Menschen trotz aller Unterschiede der *Nationalität* und des *Zeitalters* eine solche Uebereinstimmung begründen.

Auch mit dieser Beschränkung aber müssen wir uns ferner hüten, den Begriff des Staates so aufzufassen, als sei er ein an und für sich feststehendes Ideal, in dessen Formen sich die Gesellschaft zu fügen habe.

Besonders schädlich wird dieser Irrthum dann, wenn man irgend eine Analogie irdischer oder himmlischer Verhältnisse, die denen der Gesellschaft völlig fremd sind, dennoch als Muster aufstellt, nach welchem die Formen des staatlichen Lebens zu ordnen seien. — Es ist falsch, mit *Plato* den Staat einen *Menschen im Großen* zu nennen und die Stände der Gesellschaft nach dem Muster der organischen Functionen zu gliedern; man vergißt, daß der Staat vielmehr viele selbständige Organismen einschließen soll, nicht aber, wie der Organismus selbst, bloß eine Menge unselbständiger Theile, von denen keiner für sich existiren kann oder es auch nur verlangt. Es ist ein ganz grundloser Einfall, das *Planetensystem* mit seinem Gegensatz von Centralkörper und Planeten oder die *Dreieinigkeit*

Gottes als das Muster zu betrachten, das der Staat, der etwas ganz anderes ist als eine einzige Persönlichkeit oder ein System bloßer Massen, irgendwie nachzuahmen hätte.

Allein auch jede andere, sachgemäßer ausgedachte Idee, die das Wesen des Staats wirklich besser ausdrückte, darf man nicht als die verpflichtende Regel ansehen, die dieser zu befolgen hätte. Der letzte Zweck des Staates kann immer nur der sein, die lebendigen Gemüther, die seinen Bestand bilden, in einer Entwicklung zu schützen und zu fördern, die ihren eigenen Bedürfnissen und den Anforderungen der Sittlichkeit gemäß ist. Jede Form der Verhältnisse, die bloß irgend einen tiefsinnigen Gedanken symbolisch ausdrückt, aber praktisch gar nichts zum Wohle der lebendigen Staatsbürger beiträgt, ist eine bedeutungslose und unter Umständen schädliche Etikette.

§ 62.

Die erste Forderung, die jeder Staat zu erfüllen hat, ist die Stiftung und Aufrechthaltung einer Rechtsordnung, welche die den sittlichen Grundsätzen entsprechenden bestimmten Regeln enthält, die jeder Mensch gegen jeden anderen, abgesehen von allen besonderen Verhältnissen der Pietät, in jedem Falle des Verkehrs und der gemeinschaftlichen Beziehung auf die Welt der Sachen zu befolgen hat.

Ein solches Recht pflegt sich nicht zu entwickeln, so lange ein Volksstamm isolirt nur nach seinen Traditionen lebt; es entsteht im Zusammenstoß mit fremden Völkern, sei es im Krieg oder im Handel; denn dann muß man von den einseitigen Traditionen abgehen und allgemeinere Grundsätze für einen modus vivendi suchen. Ganz besonders aber entwickeln sich Rechtsvorstellungen zuerst in Bezug auf Sachen, die von Hand zu Hand gehen können, und auf welche verschiedene Ansprüche gemacht werden.

Ueber den Inhalt dieses Rechts ist hier nicht zu sprechen, sondern nur zu erwähnen, daß vor allem dieser Inhalt nicht bloß

in den Gemüthern der Einzelnen zugestanden, sondern als eine an sich gültige der Anerkennung nicht bedürfende, sondern sie verlangende Macht dem Gutdünken und der Leidenschaft der Einzelnen gegenüberstehen muß, daß daher das Recht einer Formulirung in Gestalt von Gesetzen und einer Promulgation derselben nothwendig bedarf. Ein bloßes Gewohnheitsrecht würde nur entscheiden, wo dieses wissenschaftliche Recht gleich mögliche Wege offen läßt, und könnte nur gelten in Bezug auf Fälle, die gleichfalls die Gewohnheit hervorbringt. Alles Neue könnte nur entschieden werden durch Rückgang auf jene durch eine consequente Rechtswissenschaft aus der Natur der Sache entwickelten Grundsätze.

Wenn daher dieses von den Römern ausgebildete Recht sich nach und nach über alle civilisirten Nationen verbreitet hat, so liegt der dadurch erlangte Gewinn nicht so sehr in dem Inhalt der einzelnen Rechtssätze, von denen manche den neuen Verhältnissen nicht genügen, sondern in diesem Geiste der Rechtswissenschaft, welche jede Entscheidung nach Maßgabe allgemeiner Begriffe sucht, die sich, von allen fremdartigen Rücksichten abgetrennt, lediglich aus der Natur der behandelten Verhältnisse ergeben.

Endlich versteht sich von selbst, daß die Stiftung dieses Rechtes nicht eine auf Uebereinstimmung oder Majorität der Gesellschaft beruhende Handlung ist, sondern ebenso wie etwa die Lehren der Mathematik eine auf sich selbst beruhende Wahrheit, die nur entdeckt, aber nicht beschlossen werden kann.

§ 63.

Durch Verträge entstehen Rechtsverhältnisse, die nicht in der Welt sein würden ohne die freie Uebereinkunft der Parteien.

Man hat sophistisch an der Verbindlichkeit derselben (auch der einfachen Versprechungen) gezweifelt, weil der Wille eines zukünftigen Augenblickes ein anderer sein könne als der im Augen-

blick des Vertragsschlusses. Allein in diesem Augenblicke sind es auch nicht zwei abstracte Willen, die den Vertrag eingehen, sondern zwei Personen, die ihren Willen ausdrücken. Nun liegt im Begriff der Person nothwendig der Begriff der Einheit, in welcher die successiven Zustände und Bestrebungen befaßt sind, ganz unähnlich dem veränderlichen Wetter, dessen Phasen bloß auf einander folgen, ohne auf einen solchen innerlichen Mittelpunkt bezogen zu sein. Nur als solche Person ist der Mensch überhaupt Element der Gesellschaft und Subject von Rechten und Pflichten; es giebt daher entweder dies alles nicht, oder die Verbindlichkeit, sein Wort zu halten, gehört unter die ersten Grundlagen aller rechtlichen Lebensordnung.

Die Ausnahmefälle, welche die Gültigkeit des Vertrags aufheben, sind bekannt: Absichtliche Täuschung über den Inhalt des Verlangten von der einen Seite, die von der anderen Seite durch alle billig vorauszusetzende Aufmerksamkeit nicht abgewandt werden konnte. Ferner physische Unmöglichkeit der Erfüllung, wobei dann jedenfalls dem Theile, der seine Leistung schuldig bleiben muß, entsprechender Ersatz aufzuerlegen ist; daher es stets nützlich ist im Vertrag selbst Art und Weise dieses eventuellen Ersatzes mitzubestimmen. Ein erzwungenes Versprechen wird niemals so gültig sein, daß die öffentliche Rechtsgewalt seine Erfüllung zu erzwingen veranlaßt wäre; und ebenso wird man keine Ursache haben den Wortbruch, der hier stattfindet, als ein Verbrechen zu tadeln; man kann ihn aber ebensowenig rechtfertigen; denn da kein Mensch gezwungen werden kann, einen Willen zu äußern, den er nicht hat, so giebt es keinen rechtlichen Ausweg aus der falschen Situation, in die der Versprechende sich hat bringen lassen; es bleibt seinem Gewissen überlassen, wie er mit diesem menschlichen Fehltritt zurecht zu kommen denkt. Unsittliche Verträge wird ebenfalls das öffentliche Recht niemals unterstützen, aber sie konnten nur abgeschlossen werden durch beiderseitige Schuld. Wer dann aus Reue den Vertrag nicht erfüllt,

zieht einen kleineren Fehler, den des Wortbruchs, einem größeren vor, kann aber nicht für fehlerlos gelten. Endlich giebt es Fälle, in welchen ein Vertrag, der mit völliger Uebereinstimmung und richtiger Kenntniß der vorhandenen Umstände geschlossen ist, durch spätere Umstände zu einer ganz übermäßigen Bedrückung der einen Partei wird (laesio enormis); dann wird das öffentliche Recht sich nicht dazu hergeben, die stricte Erfüllung zu verlangen, sondern bloß zur Auflösung oder zur billigen Modificirung des schädlichen Vertrages seine Hülfe leisten.

In allen Fällen endlich ist eine sorgfältige, jedes Mißverständniß ausschließende technische Formulirung des Vertrags eine nicht gering zu schätzende Nothwendigkeit.

§ 64.

Wenn wir überhaupt von Strafe sprechen, so gehen wir offenbar von der Idee der Vergeltung aus, d. h. wir würden vollkommen befriedigt sein, wenn im Lauf der Dinge das Uebel zu seinem Urheber zurückkehrte, dagegen der Urheber des Guten durch Dank belohnt würde. Wenn das nun aber im Lauf der Dinge nicht geschieht, woher nehmen wir dann das Recht, das Amt der Vorsehung zu verwalten und selber das Uebel, das nicht eingetreten ist, dem Uebelthäter zuzufügen?

Es würde ein unbegründeter Einfall sein, von einem göttlichen Auftrag zu sprechen, den die Gesellschaft dazu erhalten hätte; denn Niemand würde ihn nachzuweisen wissen. Auch die philosophischen Ausdrücke helfen nichts, ‛der böse Wille, der eine Negation des Rechts sei, sei eben deßhalb selber zu negiren’; denn bloße Verneinung oder Mißbilligung ist noch keine Strafe; und anderseits die Reue, die eine Negation des bösen Willens wäre, befreit nicht von Strafe, selbst dann nicht, wenn der hervorgebrachte schädliche Thatbestand durch Schadenersatz beseitigt, mithin die Negation des bösen Willens vollständig wäre. Zu sagen, daß ‛die beleidigte Idee des Rechts Satisfaction ver-

lange', ist ein schiefer Ausdruck; denn den Ideen thut nichts weh, und da sie keine Verletzung erfahren, brauchen sie auch keine Herstellung. Noch viel weniger könnte man Besserung als Rechtsgrund der Strafzufügung ansehen; denn kein Mensch hat an sich das Recht, für diese Besserung des anderen zu sorgen. Endlich überhaupt: nachdem durch den bösen Willen ein Uebel entstanden ist, welchen Sinn hat es dann, durch die Strafe die Menge der Uebel in der Welt zu vermehren?

Nach alledem bleibt nichts übrig, als anzunehmen, daß durch die Strafzufügung nicht an dem Anderen, sondern in uns selbst etwas gebessert werden soll; nämlich daß die lebendige Empörung des Gemüths ausgeglichen werden soll, die wir empfinden, so lange der Lauf der Dinge von selbst jene Vergeltung nicht herbeiführt. Es ist daher einfach der Begriff der Rache, auf den wir zuletzt zurück kommen, und die eigentlich Niemand für ein Recht, wohl aber für eine ganz natürliche und unvermeidliche Gemüthsregung hält. Wenn daher die Gesellschaft sich eine Strafgewalt zuschreibt, so leitet sie dieselbe eigentlich aus gar keinem Recht her, sondern usurpirt sie eigentlich, weil sie ohne dieselbe ihr eigenes Leben nicht führen kann; zugleich aber veredelt sie diese psychologische Regung, indem sie dieselbe als Privatrache aufhebt und dadurch verhütet, daß eine ungebändigte Leidenschaft oder eine bloß subjective falsche Werthschätzung des Thatbestandes zu einer maßlosen Vergeltung oder auch zu einer Nachsicht und Verzeihung führt, die den Interessen der Gesellschaft zuwider ist. In allen civilisirten Staaten ist daher die Strafgewalt öffentlichen Organen anvertraut, von denen unparteiische Würdigung der Thatsachen und rationale Unterordnung unter allgemeine Begriffe des Erlaubten und Unerlaubten zu erwarten ist.

§ 65.

Der böse Wille ist das eigentliche Object der moralischen Mißbilligung; allein nur in besonderen Fällen, z. B. in der

Erziehung ist er Gegenstand der Strafe, bevor er zu thätlicher Rechtsverletzung geworden ist. Als That aber, als zurechenbar zu Schuld gilt die strafbare Handlung dann, wenn der Mensch sie sciens volensque begangen hat, d. h. mit demjenigen Bewußtsein und demjenigen Willen, den wir im gemeinen Leben als vollkommen zureichend ansehen, um eine Handlung als hervorgegangen aus der Absicht einer Person anzusehen. Dagegen kommt es gar nicht darauf an, vorher die theoretische Frage nach der Freiheit des Willens gelöst zu haben; und auch in Bezug auf das Bewußtsein kann man von dem Sachverständigen keine absolut gewisse, sondern bloß die wahrscheinlichste Antwort erwarten. Alle Zweideutigkeiten, die hierin übrig bleiben, können den Anlaß zur Annahme von Milderungsgründen geben. Absolute Gewißheit ist menschlich unmöglich. Principiell von der Zurechnung ausgeschlossen sind diejenigen üblen Folgen, die aus einer That durch eine mit der Absicht nicht verbundene Anzahl von Zwischenumständen entstehen; dagegen entspringen aus dem dunklen Gefühl, das die Menschen von der bloßen Usurpation ihres Strafrechts haben, die weiteren Einschränkungen: daß ein unvollendeter Versuch zur That milder beurtheilt wird, weil die Unterlassung der Ausführung noch in jedem Augenblick möglich war, und daß ein Verbrechen, welches gänzlich durch davon unabhängige Umstände vereitelt worden ist, in der Beurtheilung diese Gunst des Schicksals erfährt.

§ 66.

Art und Maß einer Strafe lassen sich nach gar keinem an sich evidenten Grundsatze aus der Art und Größe eines Verbrechens ableiten. Der einzige sich durch seine Einfachheit empfehlende Grundsatz, das jus talionis, ist praktisch unzulässig, weil einestheils die Ausführung häufig physisch unmöglich und in anderen Fällen fast infamirend für den wäre, der die Strafe vollziehen soll. Man muß daher zugestehen, daß es eigentlich ganz arbiträr ist, welche Art und Weise eines zuzufügenden Uebels die

Gesellschaft für hinlänglich zur Befriedigung ihrer Rache ansieht. Nachdem sie diese ihre Mittel gewählt hat, wird sie freilich darauf denken, die Gradation derselben den Größenunterschieden der Verbrechen anzupassen; aber auch hierin kommt sie zu keinen wissenschaftlich fixirbaren, sondern nur zu probablen und der Stimmung der Zeit entsprechenden Resultaten. — Man kann nicht Strafen auferlegen, um einen zukünftigen bösen Willen, den ja Niemand sicher errathen kann, im Voraus unwirksam zu machen; wenn aber eine Strafe einmal verdient ist, so kann sie nun so angeordnet werden, daß sie zugleich zur künftigen Sicherung der Gesellschaft, zur Besserung des Thäters und zur Abschreckung Anderer dient.

Auch in Bezug auf die Todesstrafe und auf die Frage, ob wir ein Recht zu ihr haben, können wir nicht anders antworten. Ein Recht in dem Sinn, wie man es hier meint, hat die Gesellschaft zu keiner einzigen Strafe erhalten, sondern sie hat es sich genommen. Und deßwegen wird es immer bloß darauf ankommen, ob eine Generation es wagen will, auch noch diese Usurpation auf ihr Gewissen zu nehmen. Und dies wird immer, ohne daß es dafür ein entscheidendes wissenschaftliches Princip gäbe, nach dem verschiedenen Geist der Zeitalter, ihrer Leidenschaftlichkeit oder Friedfertigkeit, ihren schwachen oder starken Nerven und der Noth oder Sicherheit der allgemeinen Lage der Gesellschaft, sehr verschieden beantwortet werden.

§ 67.

Was den Rechtsgang betrifft, so versteht sich, daß bei Verbrechen nicht auf Anklage des Beleidigten gewartet, sondern jede Anzeige zur Ermittelung der Thäter benutzt wird. Es versteht sich ferner, daß nicht sofort und nach dem augenblicklichen Eindrucke, sondern nur nach vollständiger, allen Formen genügender Untersuchung und gestatteter oder verordneter Vertheidigung zum Urtheil

geschritten wird. Die Gesetze, nach denen dies zu sprechen ist, müssen unzweideutig formulirt dem Richter vorliegen und bedürfen zum Zweck der Anwendung die speculativen Feinheiten gar nicht, die man benutzen konnte, als es sich noch um ihre Feststellung handelte. Daher umgeht man heute die schwierige Aufgabe, den Begriff des Verbrechens genau zu definiren, und begnügt sich mit der praktischen Angabe, Verbrechen sei, was im Gesetzbuch mit Strafe bedroht ist.

Die neuere Gewohnheit hat die Beantwortung der Thatfrage Geschworenen, die Strafbestimmung dem Gerichtshof überlassen. Die Theilnahme der Geschworenen führt man principiell auf das Interesse und das Recht des Volkes zurück, um die Pflege der Gerechtigkeit zu wissen und zu ihr beizutragen; praktisch erwartet man von ihr eine unbefangnere und weniger doctrinäre Beurtheilung, hat aber ebenso zu fürchten, daß Mangel an Verständniß oder politische Absicht das Urtheil in einzelnen Fällen falsch werden lassen und hierdurch die Rechtspflege in Inconsequenzen verfällt. Der Urtheilsspruch ist nur in geringen Fällen einem Einzelrichter, in schwereren einem Collegium übertragen, dessen Entscheidungen, wenn sie einstimmig sind, alle Zuverlässigkeit haben, die man erreichen kann, dagegen sehr bedenklich, wenn sie mit geringer Majorität erfolgen, in welchen Fällen die Verweisung an einen andern Gerichtshof räthlicher wäre. Einstimmigkeit zu befehlen würde nutzlos sein und nur die Möglichkeit gewähren, durch die leicht zu bewerkstelligende Vereitelung derselben jeden Urtheilsspruch unmöglich zu machen.

§ 68.

Die zweite Aufgabe, die der Verwaltung im Allgemeinen, erfordert vor Allem die nöthigen Mittel. Naturallieferungen und persönliche Dienste sind in den meisten Fällen wegen praktischer Unzuträglichkeiten außer Uebung gekommen; es bleibt nur die Form der Geldsteuer.

Die allgemeine Verbindlichkeit, sie zu leisten, beruht eben darauf, daß keine einzige individuelle Bestrebung gesicherten Fortgang hätte, wenn nicht die allgemeine Rechtssicherheit, welche der Staat gewährt, sie alle wie eine Atmosphäre umgäbe, die man kaum bemerkt, und gegen die man daher undankbar zu sein pflegt. Kein einziges Genußmittel, kein Eigenthum und keine Thätigkeit würde sich daher mit Recht der Besteuerung entziehen; nur wird man den Grundsatz zu befolgen haben, daß das Maß der Steuer der wirklichen Leistungsfähigkeit zu entsprechen hat, da Jeder, der mehr leisten kann, auch dem Staate für mehr Gegenleistungen verbunden ist.

Directe und indirecte Steuern sind neben einander nicht zu entbehren. Die ersteren empfiehlt man philosophisch doctrinär, weil sie dem Einzelnen empfindlich machen, daß er dem Staate etwas schuldig ist, auch ohne augenblicklich eine Gegenleistung in die Hand zu bekommen; allein in der That macht gerade dies diese Steuern verhaßt. Die indirecten erlauben eine einfachere Art ihrer Erhebung, und da man sie, ohne an ein Princip gebunden zu sein, nach praktischen Rücksichten der Zweckmäßigkeit vertheilen kann, so ist es möglich, durch sie die Leistungsfähigeren zu treffen und die Bedürftigeren zu schonen.

§ 69.

Die Geschäfte der Verwaltung können unter den allgemeinen Gesichtspunkt gebracht werden, daß sie überall die Communication zwischen den Einzelnen und die Verbindung und Ausgleichung ihrer Bestrebungen zu vermitteln hat.

Das erste dieser Geschäfte ist das der Polizei, nämlich Ordnung überhaupt herzustellen und aufrecht zu erhalten, ohne welche auch bei dem Mangel schlechter Absichten ein gedeihlicher Verkehr unmöglich ist.

Positiver ist die nächste Aufgabe, materielle Mittel der

Communication herzustellen. Zu ihnen gehört zunächst das Geld, das zum nützlichen Tauschmittel nur durch die Garantie wird, welche der Staat durch seine Prägung für den genauen Werth desselben übernimmt. Es folgen dann die eigentlich so genannten Hülfsmittel der Communication: Straßen Canäle Eisenbahnen Posten und Telegraphen, Einrichtungen, welche zwar theilweis durch private Concurrenz ersetzt werden können, aber doch mit Recht der Verfügung Einzelner entzogen und der zuverlässigeren Garantie des Staates überwiesen werden, der außerdem über sie als einen Theil seiner Machtmittel freie Disposition bedarf.

Zunächst würde dann die Pflicht kommen, für den Unterricht da zu sorgen, wo die Kraft der Gemeinden nicht ausreicht. — Das Bedürfniß des Staates, ein gewisses Maß der Bildung bei seinen Angehörigen zu finden, und seine Pflicht zu dieser Aushülfe ist erweitert worden zu dem Gedanken des Schulzwanges, den man insoweit rechtfertigen kann, als der Staat sich allerdings davor hüten muß, ganz leistungsunfähige Bürger später ernähren zu müssen. Allein die noch weitere Ausdehnung dieses Gedankens zu allgemeiner staatlicher Organisation des Unterrichts würde sich vollkommen nur rechtfertigen, wenn sie bloß für diejenigen gölte, die dem Staatsdienst selbst sich widmen wollen. Die Gefahr liegt nahe, daß durch doctrinäre Vorschriften der lebendige Fortschritt der Bildung gehemmt wird.

Jene Einrichtung einmal zugestanden, würde sie zwei Zwecke berücksichtigen müssen: einmal allerdings die Unterweisung in den praktisch-nützlichen Kenntnissen und Fertigkeiten, und hierin würde sie sich den veränderlichen Zeitumständen anbequemen müssen; dann aber zweitens die Ueberlieferung der idealen Bildung, die der geschichtliche Fortschritt der Menschheit angesammelt hat. — Daher zwei noch nicht häufig genug erfüllte Aufgaben: die Förderung der Künste und die der Industrien, letztere durch Ausstellungen, durch Herbeischaffung von Mustern, durch pecuniäre Unterstützungen rc.

§ 70.

Die Verfassungen, die zur Erfüllung dieser Aufgaben die geordneten Wege bestimmen, führt man auf drei Typen zurück, denen sie sich mehr oder weniger nähern.

Demokratie ist niemals in dem Sinn möglich, daß sie allen lebendigen Staatsangehörigen gleiche Rechte gäbe; Frauen und Unmündige sind immer, vollkommen Arme und eingewanderte Fremde meistens ausgeschlossen oder nur unter Bedingungen zugelassen gewesen. Der Demos also, von dem hier die Rede ist, ist stets nur die Summe selbständiger Männer, auch diese selten ohne Abstufung der Rechte. Eine Verwaltung aller Angelegenheiten durch die Gesammtheit ist unmöglich, selbst die gesetzgebende Beschlußfassung nur ausführbar nach einer Vorbereitung der Frage durch Sachverständige. Immer wird also auch die Demokratie zur Nothwendigkeit von Obrigkeiten geführt, die ihr aber bloß als Beauftragte des Volkes gelten, und deren Gewalt auf kurze Zeit eingeschränkt, häufig auch durch Vermehrung der Zahl gemindert wird.

Die volle Theilnahme am Staatsleben setzt natürlich das Interesse an dem Wohl desselben und die Fähigkeit seiner Verwaltung voraus. Keines von beiden läßt sich direct messen; aber die Größe des ersten kann mit Wahrscheinlichkeit dem Verluste proportional geschätzt werden, den die Störung der Ordnung dem Einzelnen bringen würde, d. h. proportional dem besessenen Vermögen; und deshalb ist Vermögenscensus der gewöhnliche, nicht ganz zuverlässige aber auch nicht verächtliche Maßstab, nach welchem die Theilnahme am Staatsbürgerrecht ertheilt und modificirt wird. Das andere, die politische Fähigkeit, ist officiell gar nicht meßbar, macht sich aber neben der Verfassung um so mehr durch die psychologische Macht geltend, welche die Agitation des Demagogen, die nicht abgewehrt werden kann, auf die Menge ausübt.

Diese Umstände alle begünstigen in Demokratien die Ver-

breitung einer mittelmäßigen politischen Gewandtheit, haben aber zugleich den Nachtheil, daß der ideale Begriff des Staates durch die bloß als beauftragt angesehene Obrigkeit nicht hinlänglich selbstständig dem Volke gegenübertritt, und daß also die Inconsequenz sehr nahe liegt, mit der jede Generation nur ihre eigenen Interessen, und selbst diese nicht immer, sondern nur das verwirklicht, was jedesmal ihrer aufgeregten Stimmung entspricht. Daran wird nicht zu denken sein, daß diese Verfassung durch sich selbst die Bürgertugend erziehe, die zu ihrer Erhaltung nöthig ist; wohl aber, daß dann, wenn diese Tugend besteht, auch diese Verfassung so gut wie andere den menschlichen Bedürfnissen entspricht. —

Aristokratien sind historische Erscheinungen; von selbst würde man nicht darauf kommen sie einzurichten, und würde auch gar nicht die Autorität künstlich schaffen können, die den aristokratischen Geschlechtern durch Geschichte und Tradition zu Theil geworden ist. Daß nun da, wo einmal die Geschichte sie gebildet hatte, auch Aristokratien einen Staat sehr ruhmvoll verwalten können, lehren Beispiele genug; allein ebenso deutlich sind die Gefahren: die Abneigung gegen jede, auch nothwendige Neuerung, die Abgeschlossenheit und die Härte des Regiments in Bezug auf das Volk und die allmähliche Erschlaffung in festgehaltenen Traditionen.

Daß neben aller Staatsverfassung auch in demokratisch angelegten Gemeinwesen sich eine Aristokratie der Bildung oder des Reichthums von selbst einfindet, versteht sich leicht. Und dieses Element ist jedem Staatswesen zu wünschen, nämlich eine Klasse, die vom Ehrgeiz und der Erwerbsucht nicht mehr getrieben zu werden braucht, sondern die Feinheit und Bildung des Lebens zu repräsentiren und dem Staate ihre Dienste freiwillig zu widmen befähigt ist.

Monarchie in ihrem eigentlichen Sinne, nämlich als Herrschaft eines Einzelnen, dessen Wille nach allen Richtungen unbeschränkt wäre, ist nur eine historische Erscheinung früherer Zeiten. Für uns liegt in ihrem Begriffe sogleich eingeschlossen, daß die ver-

schiedenen staatlichen Functionen, jede in sich selbst, nach eigenem Rechte organisirt sind, und daß dem Oberherrn im Ganzen nur der Schutz dieser Institutionen, die Wahl derjenigen Personen, die sie ausführen sollen, und nur an bestimmten Punkten ein selbstständiger Eingriff in ihre Ausübung zukomme. Dennoch hat auch diese so beschränkte Monarchie ihren Werth. Indem sie nach dem privatrechtlichen Titel der Erblichkeit übertragen wird, schneidet sie alle Bewerbung um diese höchste Stelle und alle Agitationen des Ehrgeizes ab, welche die Ordnung des Staats erschüttern könnten. Indem sie ferner dem Fürsten nichts mehr an äußerlichen Gütern zu wünschen übrig läßt, hofft sie in ihm nur noch den Trieb für die Wohlfahrt des Staats zu nähren, mit dem seine eigene Ehre und sein Glanz identificirt ist. Sie schreibt endlich ihm, der die Idee des Staates personificirt darstellt, alle Ehrenrechte zu, die diesem Staat gehören, glaubt aber zugleich in dem lebendigen Menschen, der die Traditionen seiner Familie fortsetzt, das richtige Organ für die Regierung sowohl als für die Gnade zu besitzen, welche die unvermeidlichen Mängel aller menschlichen Institutionen auszugleichen berufen ist.

§ 71.

Welches nun auch von diesen drei typischen Formen diejenige sei, die in einer wirklichen Staatsverfassung überwiegt, so wird sich, so lange der Staat in Ruhe ist, leicht eine Gliederung der Behörden finden, welche die Aufgabe seiner Verwaltung lösen kann. Von größerer Wichtigkeit für uns ist die Frage, wie man dann, wenn der Staat in Bewegung ist, d. h. wenn neue Lagen und Bedürfnisse neue Einrichtungen nöthig machen, die Einführung des Neuen ohne Störung der Ordnung bewerkstelligen kann.

Die Verfassungsformen, die hierauf Rücksicht nehmen, bilden den Hauptheil der modernen constitutionellen Staatstheorien. Unzweifelhaft gebührt jeder lebendigen Generation Berücksichtigung ihres augenblicklichen Wohles; aber ebenso gewiß darf

ein Volk, welches ein Volk im historischen Sinne, und nicht bloß eine Gesellschaft sein will, seine augenblicklichen Wünsche nur in Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Staatsgedanken suchen, der zugleich die künftigen Geschlechter mit bedenkt. Ganz naturgemäß ist daher eine Gegenwirkung zweier Tendenzen, der progressistischen, die von dem lebenden Volke ausgeht, und der conservativen, welche besonders von denen naturgemäß vertreten wird, die als Regierung oder Behörde eben jenen allgemeinen Gedanken zu repräsentiren haben. Daß nun ein Einvernehmen dieser beiden Tendenzen für das Wohl des Staates unerläßlich sei, ist die richtige Behauptung des Constitutionalismus; sehr fraglich dagegen, ob die moderne Form des Parlamentarismus wirklich ein Ideal und nicht bloß ein Nothbehelf ist, um jenes Postulat zu erfüllen.

§ 72.

Allgemeines Bedenken erweckt die Tendenz, die Theilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten so weit als möglich auszudehnen und jeden Menschen, der seinem naturgeschichtlichen Begriff entspricht, und außerdem unbescholten ist, als ein politisch berechtigtes und brauchbares Element unter dem Namen eines Staatsbürgers gelten zu lassen. Es scheint umgekehrt, daß dies ein Titel sei, der erst erworben werden muß und der voraussetzt, daß Jemand local, in einer Gemeinde, und außerdem in irgend einem Berufe, sich darüber ausweist, daß er dem Gemeinwohl Dienste zu leisten fähig ist. Eine viel größere Beschränkung dieses activen Staatsbürgerrechts, als jetzt üblich ist, würde daher zu verlangen sein; und sie würde, bei scheinbarer Härte, selbst im Interesse der Ausgeschlossenen liegen; denn die Ordnung, zu der sie nichts beitragen, von der sie aber Vortheil ziehen, würde ohne ihre Mitwirkung jedenfalls mehr gesichert sein. Hiermit würde dann weiter zusammenhängen, daß dasjenige, was einer Repräsentation be-

darf, nicht die ungegliederte Masse der Staatsbürger überhaupt, sondern nur die localen Gemeinden, bis zu den Provinzen, und anderseits die großen in sich zusammenhängenden, aber von einander geschiedenen Berufskreise sein würden, welche jedem einzelnen Staat charakteristisch sind, in verschiedenen aber verschieden. Dies käme darauf hinaus, daß die in der neueren Zeit aufgelösten oder vernachlässigten Corporationen oder überhaupt der corporative Geist wieder zur Beachtung käme, und daß eine Repräsentation, die hierauf gegründet wäre, es möglich machte für jede aufgeworfene Frage die sachverständigen Beurtheiler zum Worte kommen zu lassen. Wie eine solche Vertretung specieller einzurichten wäre, mag dahin gestellt bleiben; jedenfalls könnte die Hauptform ihrer Arbeit nicht in großen Versammlungen mit mündlicher Discussion und Beschlußfassung, also nicht in dem modernen Parlamentarismus bestehen.

§ 73.

Nur in dem einen Falle, daß eine vollzählig versammelte Land- oder Staatsgemeinde über vollkommen formulirte Fragen mit Ja und Nein abstimmt, giebt es einige Sicherheit, daß die Majorität der Willen entscheidet. Wie viel diese dann werth ist, bleibt dahingestellt.

Diese Sicherheit fehlt ganz, wenn Vertreter gewählt werden, die nach eigenen Verhandlungen unter sich einen Beschluß fassen sollen. Finden Urwahlen statt (wobei wir voraussetzen, daß die Candidaten allen Abstimmenden hinlänglich und richtig bekannt sind), und finden diese Wahlen durch verschiedene Gruppen von Wählern statt, so kann es leicht kommen, daß die herrschenden Meinungen nicht proportional der Zahl ihrer Anhänger in der Summe der Vertreter repräsentirt sind. Daß indirecte Wahlen, durch Wahlmänner, noch viel weniger Sicherheit geben, versteht sich von selbst.

Es knüpft sich aber daran die Frage, welche Rechte überhaupt durch die Wahl einem Vertreter übertragen werden. Wird er an eine Instruction gebunden, so wird er dem belehrenden Einfluß

der späteren Verhandlungen entzogen; wird er gar nicht an sie gebunden, so ist er umgekehrt allen unberechenbaren verführenden Einflüssen der Verhandlungen ausgesetzt. Betrachtet er sich als Vertrauensperson, so bleibt zweifelhaft, ob man vertraut, daß seine eigene Einsicht die bessere sein werde, oder daß er in allen Fällen die Ansicht seiner Auftraggeber vertheidigen werde.

Die Versammlungen und Verhandlungen selbst sind ungewiß deßwegen, weil nicht über alle vorkommenden Fragen unabhängiges Urtheil Aller vorauszusetzen ist und die beredte Agitation der Führer allemal eine Anzahl unselbständiger Stimmen gewinnt. Hierzu kommen formelle Gründe der Unsicherheit, welche in den meist angenommenen Grundsätzen der Geschäftsordnung liegen. Es ist bekannt, wie leicht durch die Anordnung der einzelnen miteinander zusammenhängenden Fragen es den Einzelnen unmöglich gemacht werden kann, für das zu stimmen, was sie für das Beste halten; sie sind oft, um nur das Schlimmste abzuwehren, genöthigt etwas minder Schlimmes zu unterstützen, das sie eigentlich nicht wollen. Allerdings kann diese Uebelstände das Talent des Vorsitzenden auf eingegangene Klagen vielfach mildern; allein es giebt überhaupt kein Verfahren, welches Jedem möglich machte, zuerst für das einzutreten, was er für das Beste hält, und dann erst, wenn dies nicht durchzusetzen ist, sich auf ein minder Gutes, aber Erträgliches zurückzuziehen.

Daß in einem constitutionellen Staatsleben organisirte Parteien nöthig sind, die nach gewissen umfassenden und allgemeinen Principien alle einzelnen Fragen beurtheilen, ist nicht zu bestreiten. Es würde nur ein buntes Conglomerat unvereinbarer Einrichtungen entstehen, wenn über jeden Punkt die Majorität der unmittelbar vorhandenen subjectiven Ueberzeugungen entscheiden sollte. Aber eben so klar sind die Nachtheile, die auch häufig aus der Aufopferung der Ueberzeugung hervorgehen, theils Ungerechtigkeiten im Einzelnen, theils doctrinäre Festsetzungen, die so nicht nöthig waren, und an deren Stelle auch andere sachgemäßere hätten treten können,

die den Parteiprincipien nicht ernstlich widersprachen, obgleich sie nicht daraus hervorgingen. Am schlimmsten aber sind die vorübergehenden Verbindungen verschiedener Parteien, die mit ganz verschiedenen Absichten momentan dasselbe nächste Ziel verfolgen. Auch dann, wenn daraus wirklich heilsame Entschlüsse hervorgehen, entspricht doch diese unwürdige Art ihrer Entstehung dem Gedanken gar nicht, aus dem das System der Volksvertretung überhaupt hervorging; und es ist ein eigentlich unbegreiflicher Zustand, wenn am Vorabend einer wichtigen Entscheidung noch über ihren Ausfall gezweifelt werden kann, weil man nach allen Debatten doch nicht weiß, wie im letzten Augenblick die verschiedenen Parteien mit einander pactiren werden.

Nur mit einem Wort mag des Mißbrauchs gedacht sein, der mit der Unverantwortlichkeit der Vertreter für den sachlichen Inhalt ihrer Aeußerungen getrieben wird.

§ 74.

Um unzweckmäßige Beschlüsse solcher Versammlungen zu verhüten, hat man sehr allgemein eine andere Vertretung als Gegengewicht benutzt, die man theils ebenfalls durch Wahl, ohne Zweifel aber zweckmäßiger durch lebenslängliche Theilnahme derjenigen bildet, die gewisse allgemeine für den Bestand des Staates wichtige materielle oder ideelle Interessen repräsentiren.

An die Uebereinstimmung dieser beiden Häuser und die Zustimmung der Regierung ist dann die Gültigkeit der beschlossenen Gesetze gebunden. Der Regierung steht, falls sie nicht zustimmen zu können glaubt, im äußersten Fall die Auflösung der aus Wahl hervorgegangenen Vertretung und die Appellation an die bessere Einsicht des Volkes zu Gebote. Die Vertretung dagegen, wenn sie dauernd unbefriedigt bleibt, pflegt das Mittel der Steuerverweigerung zu benutzen; völlig mit Recht, wenn sie die Neuerung mißbilligt, zu der die Steuer verlangt wird; schon sehr bedenklich,

wenn man für zu billigende Zwecke dennoch das Verlangte verweigert, um nach anderer Seite hin einen Druck auf die Regierung, z. B. die Wahl ihrer Minister, auszuüben; ganz unverantwortlich, wenn man um irgend einer Beschwerde willen die Mittel verweigert, ohne welche Sicherheit des Staats und der Verwaltung unmöglich ist.

Endlich, wenn alle diese Schritte nicht helfen, pflegt man zuweilen von einem Rechte der Revolution zu sprechen. Natürlich ist dies ein Mißbrauch des Wortes; es kann nicht vorher ein zugestandenes Recht hierzu geben; aber thatsächlich werden natürlich Revolutionen immer stattfinden, wenn einem kranken Staatsleben anders nicht geholfen werden kann. Sie werden dann nach ihrem Erfolg, und zwar ganz mit Recht, beurtheilt; denn sie sind Ereignisse, die lediglich anzeigen, daß die Leitung der Angelegenheiten den Händen des Rechts entschlüpft ist, und lassen folglich auch eine rechtliche Beurtheilung überhaupt nicht zu.

§ 75.

Neben der bloßen Staatsverwaltung würde eine eigene Aufgabe der Regierung in der Sorge für die Macht und die Sicherheit des Staates nach außen bestehen.

Man begegnet kosmopolitischen Ansichten, welche die Theilung der Menschheit in verschiedene Staaten, zwischen denen dann Conflicte möglich sind, als einen abnormen Zustand betrachten und allgemeine Verbrüderung anstreben möchten. Dem ganz entgegengesetzt behaupten wir, daß jede einzelne Nation nur durch die eifersüchtige Ausbildung der ihr ganz eigenthümlichen Gaben und durch den Stolz und Selbsterhaltungstrieb, der aus der Liebe zu diesen Eigenthümlichkeiten entspringt, etwas in der Geschichte zu wirken berufen ist; und ganz gewiß würde die Geschichte der Menschheit ohne diesen beständigen belebenden Wetteifer nur ein Gefühl der Langeweile, aber nicht das lebhafte Interesse erwecken, welches wir ihr widmen.

Daraus folgt nicht, daß sie miteinander Krieg führen müßten; und natürlich empfehlen wir das nicht, allein es ist im Laufe der Dinge gerade so unabwendbar wie die Revolutionen. Es ist daher ganz müßig, eine Rechtsfrage aufzuwerfen in Bezug auf Ereignisse, die eben durchaus nicht zu hindern sind. Alles, was man thun kann, besteht darin, daß man auch auf den Krieg, der an sich eben die Unmöglichkeit eines rechtlichen Durchkommens bedeutet, so viel als möglich rechtliche Beschränkungen anwendet, um diesem letzten Mittel der Gewalt wenigstens den Charakter völlig gesetzloser Willkür zu nehmen. Dahin gehört z. B. die Fiction, daß im Kriege nur die Staatsgewalten und ihre vollziehenden Organe, die geordneten Armeen, sich befinden, das unbewaffnete Volk dagegen außerhalb desselben stehe.

§ 76.

Einer der Streitpunkte der Gegenwart ist endlich das Verhältniß von Staat und Kirche.

Wenn wir nun die Freiheit hätten, ganz von vorn anzufangen und die Welt nach unserem Ermessen einzurichten, so würden wir ohne Zweifel behaupten, daß alle Ueberzeugungen über das Uebersinnliche, die eines wissenschaftlichen Beweises unfähig sind, nothwendig vollkommen frei sein müßten; und diese Gewissensfreiheit wird jetzt nicht bloß im Princip zugestanden, sondern hauptsächlich geachtet, weil man sie gar nicht hindern kann. Sobald aber die Ueberzeugung nicht im Gewissen bleibt, sondern sich in Worten oder Thaten äußert, so würden wir bloß verlangen, daß sie darin mit keiner der gesetzlichen Verpflichtungen in Widerstreit kommt, die das weltliche Leben des Staates bestimmt. Sobald diese Forderung erfüllt wäre, würden wir die freie Kirche in dem seinerseits auch freien Staat gewähren lassen.

Allein diese abstracten Grundsätze sind deswegen nicht allgemein durchführbar, weil wir in dem unabgebrochenen Zusammenhang der Geschichte leben und weil die geschichtlichen Ereignisse der

Religionsstiftungen und die damit zusammenhängenden Entwicklungskämpfe eben die verschiedenen Kirchen und Confessionen als zusammenhängende organisirte Mächte in die Staaten gebracht haben, und zwar so, daß in den meisten derselben nach dem allgemeinen Bewußtsein es nicht hinreicht, die weltlichen Staatsgesetze zu befolgen, es vielmehr zu dem geschichtlichen Begriff eines Bürgers dieses Staats gehört, Mitglied eines bestimmten dieser kirchlichen Institute zu sein.

Bloß mit dieser Macht, die in der Gemüthsstimmung oder dem ganzen Gesinnungscomplex seiner Bürger liegt, hat der Staat eine Vermittlung und Frieden zu suchen.

Ob es wünschenswerth ist, daß jemals dieser religiöse Theil des Volkslebens wegfalle, oder für ganz gleichgültig geachtet werde, ist mehr als zweifelhaft; nämlich es ist nicht zweifelhaft, daß mit der Aufhebung derselben jener Fortschritt der Geschichte beginnen würde, der in bloßer Zunahme der materiellen Bequemlichkeit des Lebens, aber in völliger Versumpfung der höheren geistigen Interessen bestehen würde.

In Bezug auf alle diese Dinge schließen wir mit der Bemerkung, daß praktische Philosophie sich niemals auf eine Welt bezieht, welche nicht ist, sondern nur auf die, welche ist; in dieser aber tragen wir die Nachwirkungen der Vergangenheit und können für die Zukunft nicht durch Aufstellung abstracter Postulate sorgen, sondern nur dadurch, daß wir in jedem Augenblick die bestehenden Zustände unseren allgemeinen Idealen anzunähern suchen, dabei aber nicht vergessen, daß die farbenreiche Wirklichkeit unter vielen Mängeln doch sehr große Güter besitzt, auf die unsere Erfindungskraft bei der Entwerfung allgemeiner Ideale wahrscheinlich gar nicht verfallen würde.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.